3 1761 08139116 1

HANDBOUND
AT THE

UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

2487

Archiv

für

Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor D. W. Bousset in Göttingen, Professor Dr. H. Gunkel in Berlin, Professor Dr. E. Hardy in Würzburg, Professor Dr. A. Hillebrandt in Breslau, Dr. J. Karlowicz in Warschau, Professor Dr. R. Pietschmann, Oberbibliothekar in Göttingen, Professor Dr. W. Roscher, Gymnasialrektor in Wurzen bei Leipzig, Professor Dr. B. Stade in Giessen, Professor Dr. E. Stengel in Greifswald, Geheimerat Professor Dr. K. Weinhold in Berlin, Professor Dr. A. Wiedemann in Bonn, Professor Dr. H. Zimmern in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Professor Dr. **Ths. Achelis**

in Bremen.

Zweiter Band.

Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1899.

Mit Genehmigung des Verlags J. C. B. Mohr, Tübingen
veranstalteter Nachdruck

KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

BL
1
A6
Bd 2

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

Seite

Winter, C. A., Die Birke im Volksliede der Letten . . . 1— 41
Winter, C. A., Birkenverehrung bei den Jakuten . . . . . 42— 46
Waser, O., Danaos und die Danaiden . . . . . 47— 63
Frobenius, L., Ideen über die Entwicklung der primitiven Weltanschauung . . . . . 64— 85
Höfler, M., Krankheits-Dämonen . . . . . 86—164
Sartori, P., Die Totenmünze . . . . . 205—225
Brinton, D. G., The origin of the sacred name Jahva . . . 226—236
Vierkandt, A., Zur Psychologie des Aberglaubens . . . . 237—251
Hahn, C., Die alte Hierarchie bei den Chewsuren, ihre Bethäuser und religiösen Gebräuche . . . . . 285—299
Roscher, W. H., Vier Briefe Wilhelm Mannhardt's . . . 300—322
Kohlbach, B., Der Mythos und Kult der Ungarn . . . . 323—357

II. Miscellen.

Zimmern, H., Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel . . . . . 165—177
Hardy, E., Glaube und Brauch oder Brauch und Glaube? . 177—181
Schwally, Fr., Die religiösen Verhältnisse in Tunis . . . . 252—258
Wolter, E., Göttersteine und Steinbilder in Südrussland, Böhmen und Litauen . . . . . 258—261
Losch, Der Hirsch als Totenführer . . . . . 261—267
Wolter, E., Die Erdengöttin der Tschuwaschen und Litauer 358—361

III. Litteratur.

Hardy, E., Indische Religionsgeschichte. Leipzig, Göschen, 1898. Referent: H. Oldenberg . . . . . 182—186
Pautz, O., Muhammeds Lehre von der Offenbarung, quellenmässig untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1898. Referent: J. Goldziher . . . . . 186—195

Seite

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. Aufl. Freiburg i. B., Mohr, 1897. Referent: G. Runze 195—204

Müller, F. M., Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Heinrich Lüders. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. I. Bd. Leipzig, W. Engelmann, 1898. Referent: O. Gruppe . . . . . 269—280

Herrmann, P., Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung. Leipzig, W. Engelmann, 1898. Referent: W. Golther . . . . . 280—282

Jansen, H., Verbreitung des Islâms mit Angabe der verschiedenen Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften in den verschiedenen Ländern der Erde 1890—1897. Friedrichshagen bei Berlin, Selbstverlag des Verfassers (Berlin, P. Scheller), 1897 . . . . . 282—284

Lapie, P., Les Civilisations — Tunisiennes — Muselmans — Israélites — Européens — étude de psychologie sociale. Paris, Félix Alcan, 1898 . . . . . 282—284

Wellhausen, J., Reste arabischen Heidentums. 2. Ausgabe. Berlin, Georg Reimer, 1897 . . . . . 282—284

Referent Fr. Schwally.

Lazarus, M., Die Ethik des Judentums. Frankfurt a. M., J. Kaufmann, 1898. Referent: Guggenheim . . . . 362—371

Weinel, H., Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus. Freiburg i. B., Mohr, 1899. Referent: G. Krüger . . . . . 371—380

I. Abhandlungen.

Die Birke im Volksliede der Letten.

Von

A. C. Winter.

In der grossen Menge der Volkslieder, in denen der Lette die Bäume besingt, zeichnet sich eine Anzahl vor den übrigen dadurch aus, dass in ihnen die Birke verknüpft erscheint mit abergläubischen Vorstellungen.

Was, von uns Kindern einer aufgeklärten Zeit als Aberglauben verlacht, nur kümmerlich noch ein lichtscheues Dasein fristet, ist in den meisten Fällen als aus einer religiösen Vorstellung, einem geheiligten Brauch früherer Zeiten hervorgegangen nachzuweisen: Die lettischen Birkenlieder enthalten die letzten entstellten Ueberbleibsel der Verehrung, die auch von den Letten der Birke einst dargebracht worden ist.

Die Uebersetzung sucht den Sinn der Lieder möglichst getreu wiederzugeben bei engstem Anschluss an den Wortlaut des Originals.

1.

Warum (bin, werd') ich, Mütterlein,
Eines alten Mannes Gattin?
„Hast es, Tochter, selbst verschuldet
Da du brichst der Birke Wipfel."

2.

Lass uns beide, Schwesterchen,
Auf (an) der Birk' uns schaukeln gehen;
Die, bei der der Wipfel abbricht,
Wird die Gattin eines Witwers.

3a.

Das Birklein forderte das Mädchen auf:
„Komm, Mägdlein, einen Ast schneiden;
Schneide, Mägdlein, was du willst,
Schneide nicht den Wipfel ab,
Lass den Wipfel bleiben
Für die Gottessöhne, sich zu schmücken."

3b.

Das Birklein lud die Mädchen ein·
„Kommt, ihr Mädchen, Quäste schneiden.
Schneidet, Mädchen, Zweiglein,
Schneidet nicht den Wipfel,
Lasst den Wipfel bleiben
Für die Vöglein, sich drauf zu setzen."

3c.

Das Birklein forderte mich auf:
„Komm, Mägdlein, einen Quast schneiden.
Schneide Aestchen, Zweiglein,
Schneide nicht den Wipfel selbst;
Lass den Wipfel bleiben
Für den Wind, ihn hin und her zu wehn,
Für mich selbst (mit ihm) zu prangen."

4.

Das Birklein bittet das Hütermädchen:
„Schneid' ein Rutchen, wo du willst,
Nur den Wipfel schneide nicht."

5.

Hörte, wie der Hüterjunge
Mit dem Birkenbäumlein stritt:
Birklein sagte „Schneide Aeste!"
Hirte brach den Wipfel ab.

6a.

Warum, grünes Birkenhainlein,
Klagst du über mich mit Thränen?
Hab' nur beim Vorübertreiben
Mir ein Rutchen abgebrochen.

6 b.

Warum, grünes Birkenhainlein,
Klagst du über mich mit Thränen?
Hab', als ich die Herd' vorbeitrieb,
Nur ein Rutchen mir gebrochen.
Nur ein Rutchen mir gebrochen,
Nur ein Kränzlein mir geflochten,
Wollt', ich hätt' es nicht geflochten,
Nicht die Herd' vorbei getrieben!
Fangen wollten mich die Fremden
Für das Winden meines Kränzleins!

7.

Brich, Schwesterchen, was du willst,
Brich nicht den Wipfel der Birke;
Die Birke hat viele Zweiglein,
Alle weinen um den Wipfel.

8.

Zünden wir von Birkenholze,
Fremder[1], an ein Feuerlein:
Wird das Feuer ruhig brennen,
Leben einig wir zusammen;
Brennt es knisternd, funkensprühend —
Ach — mit Schelten und mit Schlägen?

9.

Hab' einen Birkenzweig geworfen
Auf den Weg der jungen Mädchen:
Kam die Erste — schritt hinüber,
Und die zweite — die umging sie,
Doch die Dritte hob sie auf —
Die wird meine Gattin werden.

10 a.

Warum, Bruder, lässt du wachsen
Einen grünen Hain im Hofe?

[1] Tauteetis, von tauta Volk, wörtlich Volksgenosse, Anrede der Braut an den Verlobten und jungen Ehemann, in den Hochzeitsliedern dem Sinne nach durch „Fremder" zu übersetzen; eine Reminiszenz aus der Zeit, da das Volk in Stämme, Geschlechtsverbände und Sippen sich gliederte und innerhalb der letzteren Ehen zu schliessen nicht gebräuchlich war, der Freier daher immer aus fremdem, nicht verwandtem Gebiet um eine Tochter seines Volks, tautu oder tautas meita, werben musste oder gar aus einer Stammesfehde als Beute sich heimholte.

— Dass hinein die Schwester fliehe,
Wenn heran Freiwerber reiten.

10b.

Warum, Bruder, hegst du sorgsam
Einen grünen Hain am Hofzaun?
— Dass das Rebhuhn sich drin berge,
Wenn umher der Habicht streicht.

10c.

Warum liessen die Brüder wachsen
Einen Hain am Rand des Hofes?
— Liessen ihn für die Schwestern wachsen,
Mittagsruhe drin zu halten,

10d.

Warum, Bruder, lässt du wachsen
Einen grossen Hain am Hofe?
Jeden Abend reiten Fremde,
Binden drin die Rösslein an.

11.

Liess zurück im Hof der Brüder
Einen grünen Birkenhain:
Hätt' ihn nicht zurückgelassen,
Hätt' ich mit ihn nehmen können.

Den Liedern 1—7 ist die Anschauung gemeinsam, dass es nicht gestattet ist, den Wipfel der Birke zu beschädigen. Die Nichtbeachtung des Gebots erscheint in 1 als ein Vergehen, das unausbleiblich Strafe nach sich zieht; ja selbst wo das Abbrechen der Baumspitze unbeabsichtigt erfolgt, wie in 2, bildet es ein Omen, das der Frevlerin das jedem jungen Mädchen verhasste Los, die Gattin eines Witwers oder alten Mannes zu werden, ankündigt. Aeste und Zweige dagegen zum Gebrauch (Quast, Hirtengerte, Kranz) abzubrechen oder zu schneiden, ist nach Bedarf und Belieben gestattet, ebenso sich an dem herabgezogenen biegsamen Wipfel junger Bäume hin und her zu schwingen. Das Thema all dieser Lieder ist: Benutze den Baum, schone den Wipfel.

Die Motivierungen in 3a b c und 7 sind neuere Zusätze, dem von Mutter auf Kind vererbten uralten Spruche ange-

fügte Erklärungsversuche des bereits unverständlich gewordenen Verbots. Die „Gottessöhne“ in 3a sind in diesem Zusammenhange ganz nichtssagend; die Bedeutung dieser mythischen Gestalten — nach MANNHARDT Morgen- und Abendstern — ist den Letten schon längst nicht mehr klar; wir haben hier eine der in den Volksliedern häufigen Zusammenstellungen von zwei bereits verdunkelten mythischen Vorstellungen, die ursprünglich nichts miteinander gemein haben, ein Beispiel davon, wie zäh das Gedächtnis des Volkes die alten Besitztümer festhält, auch dann noch, wenn von diesen nichts anderes mehr nach ist, als eine Formel ohne Inhalt, ein Namen ohne Bedeutung.

In 3a b c, 4 und 5 tritt die Birke redend auf, ladet selbst zum Brechen der Aeste ein und verbietet das Abbrechen des Wipfels; in 6a und 6b wird der Birkenhain angeredet, der sich für geschädigt hält durch die Verletzung eines seiner Bäume. 6a könnte man für ein Bruchstück des ausführlicheren 6b halten, doch ist das nicht richtig: 6a ist das ursprüngliche, aus dem in weit jüngerer Zeit durch Missverstehen das längere Lied herausgebildet worden ist. 6a stammt aus einer Zeit, da die Bedeutung des alten Spruches noch ganz bekannt war: die Sängerin ist sich keines Unrechts bewusst, sie hat dem Hain keinen Grund zur Klage gegeben, da sie nichts gethan hat, als was ja gestattet war: sie hat nur ein Aestchen abgebrochen zur Hirtengerte, das Verbot, den Wipfel zu brechen, hat sie nicht übertreten. Das Lied konnte diesen Zusatz als selbstverständlich fortlassen, dem damaligen Hörer genügte ihre Aussage: „Hab' nur ein Rutchen mir gebrochen“, denn für ihn war das erklärende: „Nicht aber den Wipfel beschädigt“ schon mit darin enthalten. Spätere Generationen, denen dieser Zusammenhang nicht mehr erinnerlich war, verstanden das Lied so, als ob in dem Brechen des Astes wirklich ein Unrecht vorlag und suchten dafür eine Erklärung; sie glaubten sie darin zu finden, dass das Hütermädchen auf fremdem

Gebiet Zweige gebrochen und sich einen Kranz aus ihnen geflochten hat; dieser verrät sie den Fremden, die sie verfolgen, um sie zu bestrafen. Der Vergleich dieser Varianten ist dadurch interessant, dass er uns einen Einblick eröffnet in des lettischen Volksliedes Vergehen und Werden, wie in ihm „neues Leben blüht aus den Ruinen“.

Dem Anscheine nach sind die Lieder 1—5 und 7 nichts als verschiedene Einkleidungen des Erfahrungssatzes, dass durch ein Versehren des Wipfels das Wachstum des nützlichen Baumes gefährdet wird, um in dieser poetischen Form das den Schutz der Birke bezweckende Verbot dem Gedächtnis nachhaltiger einzuprägen. Doch wird der Vergleich mit einem in mehrfacher Hinsicht interessanten estnischen Liede gleichen Inhalts den Beweis liefern, dass wir berechtigt sind, in dem redend auftretenden Baum und dem angeredeten Hain mehr zu sehen, als blos poetische Personifikationen.

A.

Wer wiegte sich dort auf dem Berge,
Wer neigte sich dort auf dem Abhange?
Die Birke wiegte sich dort auf dem Berge,
Die Birke neigte sich dort an dem Abhange;
Von dort rief sie (zu), dort (hin) rief sie:
„Kommt zu mir nach Badequästen,
Kommt zu Lemmes nach Blätterzweigen,
Brechet Aeste, reisst zwei ab,
Lasst den Wipfel dem Kuckuck zu fliegen,
Dem Laubwaldvogel, sich zu nähern.“

B.

Blätter treibt schon die Trauerbirke,
Es ergrünt die Gramesespe
In des grossen Morasts Mitte,
Zwischen weiten Laubholzwäldern.
Jungfräulein, jung und fein,
Lasst uns Aeste brechen gehen,
Lasst uns Schösslinge abreissen.
Aeste brich, o Mägdelein,
Aeste brich und reisse Reiser,
Lass die Wipfel ungebrochen,

Lass die Wipfel dem Vogel zu fliegen,
Dem Vogel zu fliegen, der Taube zu kommen,
Den Schwälblein sich draufzusetzen,
Dem Kuckuck droben zu rufen.

Fassung A stammt aus dem südöstlichen Teil des Estenlandes, dessen Bewohner in Kultur und Bildung weit hinter denen der anderen Gegenden zurückgeblieben sind, dafür aber viel für die Forschung wertvolles Altertümliche in Sprache und Ueberlieferungen bewahrt haben: in ihrem Liede ist der Namen des Baumelfen noch erhalten, der bei den übrigen Esten schon vergessen ist.

Gleich der Eingang des Liedes ist hochbedeutsam: „Wer wiegte sich dort auf dem Berge?“ kes wer? nicht mis was? Er bezeugt es, dass von einem persönlich gedachten belebten Wesen die Rede ist; in Zeile 7 erfahren wir den Namen des vom Berge Rufenden: es ist Lemmes, der Birkenelf, der sich dem Menschen dienstbereit zeigt, dafür aber rücksichtsvolle Schonung verlangt. Hurt, dem wir die Veröffentlichung des wertvollen Liedes verdanken, hat Lemmes nicht als Eigennamen erkannt, er schreibt lemmeselle klein und übersetzt irrtümlich „Kommt nach schönen Blätterzweigen“ statt „Kommt zu Lemmes nach Blätterzweigen“. Die Parallelverse 6 und 7 sind ganz symmetrisch gebaut; in Zeile 6 „Tulge vihta minole“ entspricht „vihta“ als Parallelglied genau „lehte“ in Zeile 7 „Tulge lehte Lemmeselle“, beide im Illativ „nach Badequästen“, „nach Blätterzweigen“; ebenso steht „minole“ in Zeile 6 als Parallelglied zu „Lemmeselle“ in Zeile 7, beide im Allativ „zu mir“, „zu Lemmes“. Die richtige Uebersetzung der beiden Zeilen lautet demnach:

„Kommt zu mir nach Badequästen,
Kommt zu Lemmes nach Blätterzweigen.“

Das Heranziehen der finnisch-ugrischen Esten zu einer Untersuchung auf Grund des Volksliedes der indo-germanischen Letten hat seine Berechtigung in den zahllosen Uebereinstimmungen

stimmungen, die beide nicht stamm- und sprachverwandte Nachbarvölker in ihren Ueberlieferungen aufweisen infolge jahrtausendelangen nahen Beisammenlebens unter Kultureinflüssen derselben höher entwickelten Völker, hauptsächlich germanischer, die in Sprache, Sitte, Rechtsanschauungen und Glauben nachhaltige Einwirkungen ausgeübt. Vergleiche auf all diesen Gebieten sind sehr lohnend. Es ergiebt sich aus ihnen, dass die Esten Uraltes häufig treuer bewahrt haben, als die leichtlebigen Letten; was diese in den meist nur vierzeiligen, in ihrer Knappheit oft schwer verständlichen Liedern nur andeuten, finden wir in den entsprechenden, überwiegend langen Liedern der Esten, zu einem anschaulichen Bilde ausgeführt, deutlicher erkennbar erhalten. Ein Beispiel bieten die angeführten Birkenlieder: das estnische Lied lässt die Beseelung des Baumes noch klar hervortreten und nennt den Namen des Birkenelfen; nach dem oben Gesagten dürfen wir die in ihm erkennbare Anschauung auch für die ursprüngliche der bereits verdunkelten lettischen Lieder ansehen. Die Esten unterscheiden puu- und metshalijas, den Baum- und den Wald-Elf, ähnlich wie in den lettischen Liedern eine Beseelung des einzelnen Baumes und des als Einheit aufgefassten Birkenhains (6a u. b) hervortritt. Erstere Auffassung ist die ursprüngliche, aus der sich die zweite entwickelt hat.

Fassung B des estnischen Liedes ist weit weniger altertümlich, dennoch als Vergleich zu A und den lettischen Liedern nicht ohne Interesse; die Vorstellungen von einem persönlichen, mit der Birke im Zusammenhang stehenden Wesen ist hier bereits entschwunden, nicht mehr der Birkenelf ladet zum Brechen der Aeste ein, die Mädchen selbst fordern einander zum Holen der Birkenzweige auf, die für den Jahresbedarf an Badequästen erforderlich sind. Genau besehen, ist es gar kein zusammenhängendes Lied, sondern eine in den Volksliedern häufig vorkommende Zusammenstellung von mehreren Bruchstücken zu einem scheinbaren Ganzen,

hier von drei deutlich zu unterscheidenden Teilen. Zeile 1—4 sind offenbar der Anfang eines erzählenden Gedichts tragischen Inhalts; die zu „Trauerbirke“ in Parallele gestellte „Gramesespe“, — welch letztere eigens zu dem Zwecke gebildet ist, denn in Wirklichkeit giebt es eine solche nicht[1], — zeigt, dass hier die Trauer besonders betont werden soll, was für die nachfolgenden Verse gar keinen Sinn hat. Die Erwähnung der Birke genügte, die Phantasie der Sängerin auf die Verwertung dieses Baumes zu Badequästen hinüberzuleiten, sie fügte aus dem in ihrem Gedächtnis aufgespeicherten Liedervorrat die Verse 5—7 an, ohne zu beachten, dass die in den ersten Zeilen angegebene Zeit, der frühe Lenz, da die Birke Blätter treibt, zu der vorgeschlagenen Arbeit gar nicht stimmt: erst um Johanni, wenn das Laub voll entwickelt ist, werden die Blätterzweige geschnitten, die kleinen harzig-klebrigen, eben getriebenen Blättchen wären für die beabsichtigte Verwendung ganz ungeeignet. Hieran knüpft sich die uralte Ermahnung, den Wipfel zu schonen: „Aeste brich, o Mägdelein.“ Hier ebenso wie in den lettischen Liedern hören wir den Nachhall von der Rede des Baumelfen, er selbst ist vergessen und das richtige Verständnis für seine Forderung entschwunden. Die in beiden Varianten des estnischen Liedes gegebene Motivierung findet sich auch im lettischen Liede 3 b, — die Ge-

[1] Der Satz ist dahin zu ergänzen, dass es keine Espenart giebt, die gleich der Trauerbirke, -Weide, -Esche durch langherabhängendes Gezweig den Namen einer Trauerespe verdiente. Doch hat das stets zitternde Laub im Volksliede eine Deutung gefunden, nach welcher der Baum allerdings in Gram versunken erscheint: eine Gattenmörderin fleht auf der Flucht alle Bäume an, sie vor den Verfolgern zu verbergen, wird aber von allen fortgewiesen, auch von der Espe; unter dieser wird sie eingeholt und erschlagen, und in Erinnerung daran bebt die Espe noch heute, aus Reue über ihre Unbarmherzigkeit oder, nach anderer Lesart, infolge des Fluches, den die Sterbende ihr zugeschleudert. In diesem Zusammenhange hat obige Bezeichnung ihre Berechtigung. Die Benennung der Birke leina kaske bedeutet „die Trauergewänder Tragende“, die der Espe muretis aaw „die Kummer Empfindende, Sichgrämende“.

dankenverbindung vom Baumwipfel als Ruheplatz für Vögel ist die naturgemäss zunächstliegende, sich ganz von selbst einstellende.

Auch das Volkslied der Finnen bewahrt die Erinnerung an eine bevorzugte Stellung der Birke: in Kalewala fällt Wäinämoinen beim Roden alle Bäume, „nur die Birke lässt er stehen“. Der wahre Grund für diese der Birke erzeigte Rücksicht ist auch hier bereits vergessen, die Motivierung in den beiden von LÖNNROT aufgenommenen Varianten gleich unbefriedigend. Erst heisst es: „Dass auf ihr die Vögel ruhen, Sich der Adler auf sie setze“, dann „dass du, Kuckuck, auf ihr sitzest . . . Sing' am Morgen, singe Nachts, Sing' dein Lied zur Mittagsstunde, Dass sich hier die Fluren schmücken, Alle Wälder prangen mögen . . . Und das Land trag' reiche Saaten“. Es ist derselbe nüchtern verständige Erklärungsversuch, wie im estnischen und lettischen Liede, der uns die Antwort schuldig bleibt, warum gerade die Birke vor allen anderen Bäumen als Sitz für die Vögel geeignet sein soll? und eine ähnliche Vermischung mythischer nicht zusammengehöriger Züge, wie im lettischen Liede 3a: der Nordlandsaar, sonst die Personifikation des eisigen Nordsturms, schlägt, auf der Birke sitzend, Feuer an! zum Rödungsbrennen, der Nordwind facht die Flammen an, dass die gefällten Bäume in Asche zerfallen. Die zweite, offenbar sehr viel jüngere Fassung, macht gar nicht mehr den Versuch, Bruchstücke mythischer Vorstellungen für die Erklärung zu benutzen, sie begnügt sich, das dem Nordländer vertraute Bild seiner heimatlichen Landschaft, die Birke in ihrem leuchtenden Grün mit dem rufenden Kuckuck als charakteristischen Frühlingsverkünder vorzuführen.

Doch nicht nur in Liedern, auch in Bräuchen sind Spuren einer Birkenverehrung zu erkennen. Bei der Hochzeit zündet die lettische Braut zusammen mit dem Bräutigam ein Feuer an, wenn sie in ihr neues Heim gebracht ist; dazu wird

Birkenholz verwandt, wie aus Lied 8 zu ersehen ist. Die einst rituelle Handlung, das Entzünden eines ersten geheiligten Opferfeuers durch die junge Hausfrau, ist entstellt und zu einem abergläubischen Orakel herabgesunken, wird aber noch dunkel als etwas Besonderes gefühlt und darum kommt dazu das von altersher hochgehaltene Holz der Birke zur Verwendung.

Im Liede 9 unterwirft der heiratslustige Bursche die jungen Mädchen einer Prüfung, wie sie sich einem vor ihre Füsse geworfenen Hindernis gegenüber verhalten werden: die sich bückt, um es zu beseitigen, wird seine Auserwählte. Da jede Rute den Zweck ebenso gut erfüllen kann, nimmt er dazu einen Birkenzweig auch nur aus dem Grunde, weil die Birke eben noch als vor allen andern Bäumen ausgezeichnet empfunden wird.

Ein in manchen Gegenden noch gebräuchliches Vergnügen der jüngeren Taufgäste am Tage nach der Taufe ist das Fahren in den Wald, um eine Wiegenstange zu holen (kahrtîs braukt). Nachdem unter Scherzen ein geeignetes Bäumchen ausgewählt und auf besondere Weise gefällt worden, wird ein kleines Geldstück auf den Baumstumpf gelegt oder mit dem Beilrücken in denselben hineingetrieben; ein auf den Stumpf gestelltes Glas wird mit Branntwein gefüllt, das der Hauptpate als Erster leert; nachdem die mitgebrachten Speisen und Getränke verzehrt und allerlei Scherz getrieben ist, geht der Zug ins Taufhaus zurück[1]. Der Vorgang lässt ein als Sühne für den gefällten Stamm dargebrachtes Opfer erkennen mit dem darauf folgenden Opfermahl. In den altertümlicheren Berichten ist die Wiegenstange stets ein Birkenstämmchen, neuere nennen auch andere Bäume; bei den Esten habe ich nur Birkenstangen gesehen.

---

[1] Aus Barons und Wissendorff, Latwju dainas. Taufbräuche S. 187, 188.

Das erste Austreiben der Herde im Frühjahr begleiten auch Letten und Esten mit allerlei Bräuchen, um den Tieren zur Zeit des Weideganges Wohlergehen und Sicherheit zu verschaffen. Gleich vielen anderen Völkern schlagen sie dabei die Kühe, damit sie milchreich werden, und treiben das Vieh mit dem Zweige eines heiligen Baumes; diese Hirtengerte wird sorgfältig aufbewahrt, die betr. Wirtin sieht darauf, dass das Hüterkind sie abends in eine Wandritze des Stalles steckt, die Estin wirft sie aufs Hausdach oder der Hirt steckt sie in den Rand des Strohdaches, „dann bleiben die Tiere den ganzen Sommer auf der Weide beisammen und jedes Stück kommt richtig wieder nach Hause“ u. s. w. Die Hirtengerte ist ein Birkenzweig.

In einem estnischen Märchen erscheint der Baumelf in Menschengestalt, bei einem aufziehenden Gewitter im Walde fest schlafend; von einem mitleidigen Bauern geweckt, erschrickt er heftig beim Anblick der drohenden Wolke; er will seinem Warner mit einem Geschenk danken, findet aber seine Taschen leer, da verspricht er, sich dankbar zu bezeigen, wenn der Bursche einst seiner Hilfe bedürfen werde, er soll dann an eine krumme Birke klopfen und fragen: „Ist Köwer (der Krumme) zu Hause?“ Nach Jahren, da den jungen Mann im Kavalleriedienst in Finnland das Heimweh befällt, richtet er an eine krumme Birke, die er vor sich sieht, die Frage und der Elf erscheint und befördert ihn in die Heimat u. s. w.[1]. Trotz der modernen Zuthaten im Märchen ist die Zusammengehörigkeit des Baumelfen mit der Birke noch erhalten geblieben.

Wodurch ist gerade die Birke zu der bevorzugten Stellung gelangt, die sie in den Volksüberlieferungen einnimmt? Wie ist die besondere Schonung, die im Volksliede für sie gefordert wird, zu erklären, da in nicht geringerem Grade

[1] Kreutzwald, Anmerkungen zu Boecler: Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Wesen und Gewohnheiten, Petersburg 1854, S. 112.

auch noch viele andere Baumarten durch das Beschädigen des Wipfels in ihrer Entwicklung gehemmt werden?

Wenn wir uns an Liederbruchstücken mit verdunkeltem, entstelltem Inhalt, an zerstreuten Fetzen mehrfach umgedeuteter alter Bräuche, an Märchen und Aberglauben „vorsichtig rückwärts tasten", gelangen wir bis in die Kindheitstage unseres Geschlechts: älteste Glaubensvorstellungen sind es, die durch all die darübergelagerten Schichten späterer Entwicklungsstufen der religiösen Erkenntnis uns entgegenschimmern.

Nach den Schilderungen der Geologen haben wir uns den Vegetationscharakter unserer Breiten in der auf die Eiszeit folgenden Periode als den einer moos- und grasbewachsenen Steppe, unterbrochen von Weidengestrüpp und kleinen Birkengruppen zu denken. Bei den Menschen dieser Zeit dürfte wohl die Entstehung des Birkenkults zu suchen sein.

Berichte älterer und neuerer Reisenden über Völker der verschiedenen Erdteile auf ähnlich niedriger Kulturstufe ermöglichen es, ein Bild zusammenzustellen von der vielseitigen Verwertung der Birke, wohl auch bei den von Jagd und Fischfang lebenden Urbewohnern unserer Heimatprovinzen, die im Mergellager von Kunda in Estland und im Rinnehügel (let. Rinnekalus) am Burtneeksee (livisch Astijärwe) in Livland die Spuren ihrer Existenz in Feuerstein- und Knochengeräten sowie Speiseabfällen zurückgelassen haben[1] und die von Virchow „bis nahe an die Eiszeit reichend" angenommen werden[2].

Als Schutz gegen Kälte und Nässe errichteten sie sich wohl Rindenzelte, zu denen jüngere Birken, deren Stamm die Steinbeile zu fällen vermochten, die Stützen hergaben, auf welche die in grossen Tafeln abgelöste Borke älterer Bäume

[1] Grewingk, Die neolithischen Bewohner Kundas. Verhandlungen der gelehrten estnischen Gesellschaft, Dorpat 1884.

[2] Virchow, Vortrag auf dem X. archäologischen Kongress in Riga, 1896.

gedeckt und mit Wieden aus daumdicken, gedrehten Stämmchen befestigt wurden. Das dürre Laub, fusshoch aufgeschüttet, bildete einen Teppich, der den Estrichfussboden trocken und warm hielt; die feinen Zweige alter Trauerbirken lieferten eine elastische Unterlage für die rings an den Zeltwänden sich hinziehenden fellbedeckten Schlafstellen, die am Tage als Sitze dienten. Von dem aus ein paar Feldsteinen errichteten Herde in der Mitte des Zeltes unter dem Rauchloch, das die in Kegelform aufgerichteten Stangen oben offen liessen[1], verbreitete ein Feuer aus Birkenholz behagliche Wärme und machte die Siedesteine glühend, mit denen die Speisen gar gemacht wurden. Kochgeschirre aus Metall oder feuerfeste irdene Gefässe waren noch nicht vorhanden; in Gefässen, aus der elastischen Rinde gebogen oder trogähnlich aus Holz gehöhlt, wurden Fische und Fleisch, mit Wasser übergossen, durch die erhitzten Steine gesotten oder trocken geröstet[2]; ähnliche Gefässe in verschiedenen Grössen dienten als Tafelgerät, andere als Behälter für die in der guten Jahreszeit gesammelten Wintervorräte an geniessbaren Wurzeln und Kräutern[3]. Ausser den von Fellen gefertigten Kleidern trug man solche aus der in Streifen spiralig abgelösten, durch Sieden noch zäher gemachten Rinde jüngerer Bäume, zu Schuhzeug[4], vielleicht auch Kopfbedeckung und anderen

---

[1] Solche Stangenzelte sieht man bei den Esten und den livländischen Letten bisweilen noch als Sommerküchen im Gebrauch.

[2] Letten und Esten benutzen noch heute beim Brauen ihres Hausbieres glühende Steine, um die Maische in Holzgefässen gar zu machen. Die Letten rösten zu einer Speise Hanfkörner, indem sie sie mit glühenden Steinen in einem Holzgefäss schwenken.

[3] Gehöhlte und gebogene Holzgefässe in verschiedenen Formen und Grössen sind allgemein im Gebrauch; bisweilen sieht man noch sehr fest und zierlich gearbeitete Butterdosen, Salzfässchen und Schnupftabaksdosen aus Birkenrinde.

[4] Sandalen aus Streifen von Birkenrinde geflochten sind noch jetzt in den nördlichen Gouvernements Russlands, wo die Linde nicht mehr gedeiht, gebräuchlich.

Kleidungsstücken geflochten. Im umgehängten Rindentäschchen führten Jäger und Fischer ihren Mundvorrat und kleinere Werkzeuge mit sich[1]. Die äussere feine, weisse, seidenpapierähnlich sich ablösende Rindenschicht ersetzte Taschen- und Handtücher[2]. Die langen, biegsamen Zweige der Trauerbirke konnten zu haltbaren Seilen geflochten oder gedreht und zu Ringen gebogen und so zu Ketten vereinigt werden, die als Brücken oder Flosstaue das Ueberschreiten von Flüssen ermöglichten. Mit Birkenpech fand man in Kunda die knöchernen Pfeilspitzen in den Holzschaft befestigt, ebenso die Feuersteinhaken in die Furchen und Gruben der Knochenharpunen. Der im Frühling dem verwundeten Stamm reichlich entströmende süssliche Saft, der nach einigen Tagen durch Gährung einen säuerlichen Geschmack erhält, dürfte wohl das erste künstliche Getränk unserer Vorfahren gewesen sein[3].

Das Angeführte wird genügen, die dankbare Verehrung verständlich erscheinen zu lassen, die der Mensch der postglacialen Zeit der Birke darbringen musste für die mannigfachen, unschätzbaren Dienste, die der Baum in jedem Lebensalter und mit all seinen Teilen ihm leistete und ohne die sein Leben fast undenkbar wäre. In seinem kindlichen Geiste

---

[1] Hirtentaschen aus Birkenrinde flechten estnische Hirtenknaben am Peipussee sauber und dauerhaft.

[2] Ein lettisches Rätsel lautet: „Wo hast du geschlafen? Am Unruhhügel. Womit hast du dich gewaschen? Mit Nichtgeschneitem, Nichtgeregnetem. Womit hast du dich getrocknet? Mit Nichtaufgeschorenem, Nichtgewebtem.“ Die Auflösung ist: am Ameisenhaufen, mit Morgentau, mit Birkenrinde. Viele lettische Rätsel weisen in sehr alte Zeiten zurück; es ist nicht undenkbar, dass auch hier eine Erinnerung an eine Gewohnheit der Urzeit vorliegt. Die Samojeden sollen dünne Hobelspäne ähnlich benutzen und die Ostjaken feingeschabtes Weidenholz. Rätsel 948 aus Bielenstein, 1000 lettische Rätsel, Mitau 1881.

[3] Mit Zucker, Rosinen und Citronenschalen in Flaschen gefüllt wird das Birkwasser zu einem moussierenden Getränk, das hier bei den Deutschen im Sommer sehr beliebt ist.

fasste er die Birke als ein belebtes, ihm wohlwollendes Wesen auf, dem er seinerseits Ehrfurcht und Rücksicht schuldete, und dessen kostbares Leben zu behüten heilige Pflicht war. Für die Anschauungsweise des Naturkindes lag die anthropomorphische Vorstellung nahe, die den Wipfel des Baumes gleich dem menschlichen Haupte für den Sitz des Lebens ansah[1]; getreulich wurde darum von Geschlecht zu Geschlecht die Mahnung, die in den lettischen und estnischen Liedern auf uns gekommen ist, „Brich Aeste, verschone den Wipfel", d. i.: „Benutze den Baum, gefährde sein Leben nicht durch Entfernen seines Hauptes" immer und immer wiederholt, um das einzelne Stämmchen vor leichtfertiger Vernichtung zu bewahren und die gänzliche Ausrottung des nützlichen, doch nur spärlich vertretenen Baumes zu verhindern, die zu befürchten stand, wenn die jungen Stämme in einer Weise verstümmelt wurden, die ihre normale Entwicklung zu ausgebildeten, samentragenden Bäumen verhinderte und ihnen nur ein elendes Dasein übrig liess als wertloses, verkrüppeltes Buschwerk.

Das Bedürfnis, der Dankbarkeit Ausdruck zu verleihen, veranlasste den Menschen, die Wohlthaten der Birke durch Gegenleistungen zu erwidern. Opfergaben, als Schmuck ins

---

[1] Keine willkürliche Annahme, sondern auf eine alte, weit verbreitete Vorstellung gestützt. In einer schwedischen Verordnung für Ehstland, Reval 1777, heisst es S. 298: „Niemand hat Zulass oder Erlaubung, einig tragendes Holz (d. i. Eiche, Buche, Apfel-, Pihlbeer- [Sorbus aucuparia], Faulbaum [Prunus padus]) auf unseren Wildbahnen zu hauen und zu fällen, oder Bäume mit Abhauung der obersten Spitzen oder in anderer Weise zu verderben." In drastischer Weise kommt diese Anschauung in einem estnischen Aberglauben zum Ausdruck: Wer das als Brennmaterial fast ausschliesslich benutzte Reisig mit dem Wipfelende voran (estnisch wasto-oksa verkehrt, wörtlich gegen den Ast) in den Ofen oder unter den Herd schiebt, wird zur Strafe dafür mit dem Kopf voran in die Hölle fahren. Im lettischen Liede 7, wohl neueren Ursprungs, ist der Baum als Familie aufgefasst; die Zweige als Kinder klagen um das Familienoberhaupt, den Wipfel.

Gezweig gehängt oder um den Stamm gewunden, auch als Nahrung auf die Wurzeln gegossen oder dort vergraben, sollten dem Baum erfreulich oder nützlich sein. Dem gleichen Gefühle folgt das lettische Hüterkind, wenn es dem Baume einen Kranz windet, der ihm auf der Weide Schutz gegen Sonnenbrand und Regen gewährt: „Sonntag Morgen auf der Hütung Hängt' ich an die Lind' ein Kränzlein." Selbstverständlich war das Fällen ganzer Bäume nicht immer zu umgehen; bei solchen Gelegenheiten wurde durch ein auf den Stumpf des abgehauenen Baumes gelegtes Opfer das vermeintliche Unrecht gesühnt (wie es im lettischen Taufbrauche noch erhalten ist), ähnlich wie im germanischen Altertum ein Mord gebüsst wurde dadurch, dass der Thäter die Leiche seines Opfers mit Gold und Silber zudeckte.

Mit der Zeit besserten sich die klimatischen Verhältnisse und mit ihnen die Lebensbedingungen für eine reichere Vegetation; andere Baumarten fanden sich ein, zu geschlossenen Waldbeständen sich vereinigend, und verdrängten so die Birke aus den bisher von ihr allein innegehabten Standorten. Eiche, Traubenkirsche (Prunus padus), Eberesche und Elsbeerbaum (Sorbus aucuparia und Sorbus torminalis), Holzapfelbaum und verschiedene Sträucher boten dem Menschen in ihren essbaren Früchten eine wichtige Bereicherung seiner Nahrungsmittel; die Linde gewährte den Bienen, deren süsse Vorräte der Mensch schon frühe schätzen lernte, aus ihren Blüten reiche Beute; ihre Rinde und besonders ihr Bast eignete sich noch weit mehr, als die der Birke, zu mannigfaltiger Bearbeitung; das Holz der verschiedenen Bäume konnte zu all den Gebrauchsgegenständen verarbeitet werden, die früher von der Birke geliefert worden. So wurde die alte Wohlthäterin von den neuen Freunden des Menschen zur Seite gedrängt und die einst ihr allein gezollte Verehrung zum Teil auch auf letztere übertragen; der Birkenelf verblasst zu einem Baumelfen oder erscheint unter verschiedenen Namen ge-

wissen Baum- und Straucharten gesellt: Eschenfrau, Fliedermütterchen oder Hollerfru, Frau Kranewit u. a. m. Noch galt jeder einzelne Baum und Strauch für ein belebtes Wesen, in dem die Baumseele mit dem Baumkörper untrennbar verbunden war, sodass sie mit der Vernichtung des Baumes auch zu bestehen aufhörte. Diese ursprüngliche Auffassung hat im Laufe der Zeiten mannigfache Umwandlungen durchgemacht. Frühe schon bildete sich neben dieser Vorstellung von der Beseelung des Baumindividuums eine zweite, die in den gern horstweise oder in Gruppen beisammenstehenden Birken einen lebendigen Organismus oder eine der menschlichen Familie ähnliche Einheit erblickt, in der viele einzelne Glieder ein Ganzes bilden, das leidet, wenn eins seiner Teile verletzt wird (6[a] und [b]). Mit den immer mehr sich ausbreitenden Waldungen, die die Birkenhaine verdrängten, erweiterten sich die Hainelfen zu Beherrschern der Wälder, bald männlichen, bald weiblichen, denen auch die Waldtiere untergeben sind und in deren Zügen sich der nach Standort und Holzart verschiedene Charakter der betreffenden Wälder wiederspiegelt, sowie ihr Verhalten den Anforderungen der Menschen gegenüber. In den düsteren Gebirgswaldungen hausen „der wilde Mann“ und die riesige „Waldfrau“, ungeschlachte Wesen, die die Menschen durch Echo und Irrwische ins Verderben locken; freundlichere Waldungen beherbergen anmutigere Gestalten, die zu den Menschen in freundlichen Beziehungen stehen. Bei den Südesten lebt noch die Erinnerung an den furchtbaren, riesigen Waldgeist Hiisi, dessen Hunde die Wölfe sind (Hiidi pinid) und dessen Gewand man in den Herbstfäden (Hiidi hame) umhertreiben sieht; dagegen sind die puuslikesed freundliche Baumgeisterchen (puu, der Baum), die gebeten werden „von hinter dem Baum und hinter dem Strauch her“ die Herde auf der Waldweide zu beschützen. Die lettischen Volkslieder versetzen uns in die Zeit, da die Letten als Viehzüchter und Jäger in engem Verein mit dem Walde lebten;

die kruhmamahte, Buschmutter, wird vom Hütermädchen gebeten, ihr beim Weiden ihrer Lämmlein zu helfen, und an die meschamahte, Waldmutter, die am Abend ihre Vögel zählt, richtet der Bursche, der eine neue Fellmütze braucht, die Bitte, seiner dem Marder gestellten Falle guten Fang zu verleihen. In ähnlicher Weise werden in Kalewala Tapio und Mielikki von Hirten und Jägern angerufen.

Hatte in Urzeiten der Zeltbewohner jedem einzelnen Baume seiner lichten Birkenhaine als einem vertrauten Freunde gegenübergestanden, so konnte dieses intime Verhältnis den unzählbaren Waldbäumen gegenüber nicht fortbestehen, ja, es wurde sogar zu einem feindseligen, wo der Ackerbauer mit Feuer und Axt dem Walde den ihm zum Unterhalt notwendigen Boden mühsam abringen musste. Die Scheu vor einer Verletzung des Baumindividuums musste schwinden, als die stets anwachsende Bevölkerung bei steigender Kultur erhöhte Anforderungen an Bau- und Nutzholz aller Art stellte. Die Vorstellung einer Baumbeseelung knüpfte sich nur noch an einzelne durch ihre Form, ihren Standort oder hervorragendes Alter ausgezeichnete Bäume. Der estnische Birkenelf weist im Märchen durch seinen Namen „der Krumme“ auf die krummgewachsene Birke, die sein Wohnsitz ist; die Haulemännerchen des deutschen Märchens bewahren in ihrem Namen und ihrer Gestalt, dem ausgehöhlten Rücken, die Erinnerung an die hohlen Bäume, mit denen sie ehemals identisch waren. Einzeln auf Bergeshöhen oder am Meeresufer stehende Bäume, die Wanderern und Schiffern die Richtung wiesen, galten für belebt und darum unverletzlich und wurden mit Opfergaben bedacht; Olearius erzählt 1633, dass „die Unteutschen (Esten) in Estland, sonderlich auf Hügeln, Bäume erwählen, bis an den Gipfel ausschneiteln, mit roten Bändern umwinden und unter denselben ihre abergläubischen Wünsche und Gebete thun“.

Ganz besonders die Bäume oder Baumgruppen bei den Wohnhäusern waren von Geistern belebt, die in

nahen freundschaftlichen Beziehungen zu den Hausbewohnern standen. Die anfänglich mit dem Baumkörper untrennbar verbundene Baumseele war von der Phantasie zu einem selbständigen Wesen herausgebildet worden, das zu seinem Baum nur noch in dem lockeren Verhältnis eines Bewohners zu seiner Wohnung stand, die er beliebig verlassen, auch wechseln konnte. Die von ihren Baumleibern so weit losgelösten Baumelfen flossen leicht völlig mit den Manen zusammen, mit denen sie ja die Sorge für das Wohl der Familie bereits gemein hatten. Letten und Esten dachten sich die Seelen verstorbener Angehöriger in fortdauerndem Verkehr mit den Ueberlebenden und richteten ihnen alljährlich im Spätherbst in der „Seelenzeit“ festliche Mahlzeiten, damit sie Vieh und Saaten Gedeihen verliehen. Diese durch den Tod ihrer leiblichen Hülle entkleideten, gleichsam obdachlos gemachten Seelen, die bald auf dem Herde oder Ofen, bald auf dem dunklen Stuben- oder Badstubenboden, bald unter der Erde hausen, nahmen auch in den heilig verehrten Bäumen am Hause Wohnung und verdrängten schliesslich die Baumgeister aus denselben, die diesen gespendeten Opfer als Erbe überkommend.

Es ist wohl nicht zu kühn, in diesen noch in der Mitte dieses Jahrhunderts von Predigern bei lettischen und estnischen Gesinden (Bauerhöfen) angetroffenen heiligen Baumgruppen, wo zu bestimmten Zeiten und gewissen Anlässen Opfer dargebracht wurden und von denen kein Zweig gebrochen, nicht einmal das abgefallene Reisig verbrannt werden durfte, die Nachfolger der Birkenhaine zu sehen, in deren Schutz in Urzeiten die Stangenzelte errichtet waren. Und in den „mahjas kungi“, (let.), Herren der Heimstätte, und den „maja warjajad“ (estn.), Beschützern des Hauses, denen unter den Bäumen geopfert wurde, darf man wohl die ursprünglich Heim und Familie des Zeltbewohners schützend umgebenden, von dankbarer Verehrung persönlich gedachten Birkenbäume erkennen, die anderen Baumarten Platz gemacht und deren Elfen ihr Amt als Schützer

den Manen der Familie abgetreten haben. Die estnische Bezeichnung „maja warjajad“ weist dieselbe vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigende Entwicklung der Vorstellungen auf: „wari“, das im übertragenen Sinn jetzt auch „Schirm, Schutz“ bedeutet, hat als Grundbedeutung „Schatten“, somit ist der eigentliche Sinn von „maja warjajad“ die das Haus, Heim „Beschattenden“ sc. Bäume.

Eine Epoche von grösster Bedeutung für die Entwicklung der ost-baltischen Lande begann mit den Zügen übers Meer kommender germanischer Nachbarn, die in langdauerndem, teils kriegerischem, teils friedlichem Verkehr den Eingeborenen Metallwaffen und Schmuck brachten, Recht und Sitte umgestalteten, die Sprache mit zahlreichen Ausdrücken für die neugewonnenen Anschauungen bereicherten und endlich auch ihre Göttervorstellungen mitteilten. Noch jetzt leben im Aberglauben der Letten und Esten zahllose, unverkennbar germanische Züge fort, die Wölfe z. B. als „Gottes Hunde“, die er mit vom Himmel herabgeworfenen Stücken „Wolken“ speist, und noch heute werden zu verschiedenen Festen altgermanisch-heidnische Bräuche geübt, wie das Bereiten fetten Festgebäcks zu Fastnacht, das ehemals ein Fest der Freija gewesen, und das Schlittenfahren und Gleiten, „damit der Flachs lang wachse“ u. a. m. In feierlichem Vertrage nahmen die Esten Thor als Taara zum obersten der Götter an, den die Letten als Perkons verehrten. Vor diesen Göttern sanken die alten Naturgottheiten zu bösen Geistern herab, die verfolgt und vernichtet zu werden verdienten; der Birkenelf floh vor des Donnerers glühender Eisenrute und verbarg sich tief unter den Baumwurzeln; die zu gefürchteten „Heimgängern“ gewordenen Seelen der Verstorbenen wurden von den Wölfen, den Hunden Odin's, verfolgt und gefressen.

Die neuen Gottheiten brachten neue Kultformen und Anschauungen mit. Bäume und Haine wurden nicht mehr persönlich gedacht und verehrt, sie galten als Götterwohnsitze,

in denen den Göttern Verehrung und Opfer dargebracht wurden; Bäume und Sträucher, die durch eine hervorragende Eigenschaft sich wohlthätig auszeichnen, wie Eberesche und Wachholder, wurden, als in irgend einer Weise zu ihnen gehörig, den Göttern zugeeignet. Unermüdlich schuf die Phantasie an Erklärungen für den Zusammenhang der um ihres Nutzens willen hochgehaltenen Bäume mit bestimmten Göttern; so entstanden Mythen, wie die von Thor's Rettung aus Lebensgefahr durch die Eberesche, die um ihrer geniessbaren Früchte willen schon längst geschätzt, wegen der roten Farbe ihrer Beeren dem rotbärtigen Donnerer zugeteilt wurden. Thor, das Feuer in seiner wohlthätigen Eigenschaft, ist auch der Herdgott, darum sehen wir in seinem Mythenkreise auch den Wachholder, der vor allen Holzarten die unschätzbare Eigenthümlichkeit besitzt, unter der zusammengescharrten Herdasche den Funken, der zum Wiederanfachen des Feuers am Morgen erforderlich war, über Nacht glimmend zu erhalten und so der Hausfrau die mühsame Feuergewinnung durch Reiben zweier Hölzer oder durch Schlagen von Stahl und Stein ersparte.

Unter den Bäumen gelangte die dem Donnergott geweihte Eiche zu besonderer Bedeutung, neben ihr die Linde, die beide in lettischen Liedern häufig erwähnt werden, doch ohne dass mythische Züge besonders deutlich hervortreten; erstere ohsols, mask., dient als Sinnbild der männlichen Kraft, letztere leepa, fem., der weiblichen Lebensfülle, oder als Bilder für Bräutigam und Braut. Eiche und Linde wurden von der Zeit an beim Hause gern als Schutzbäume angepflanzt, doch haben sie die Birken nicht überall verdrängen können, die Lieder 10, 11 bezeugen, dass das Vorkommen von Birkengehegen beim Hause eine noch in verhältnismässig neuer Zeit beobachtete Thatsache ist. Die jüngere Generation hat die Empfindung, dass es mit den Bäumen in oder am Hofraum eine besondere Bewandtnis haben müsse; 10 a b c enthalten ihre Deutungsversuche oder

vielleicht die auf ihre Fragen von den älteren Hausgenossen erteilten Antworten, die die verpönte Wahrheit verhüllen sollen. 10c giebt die naheliegende Erklärung, dass die Birken als schattiges Ruheplätzchen dienen sollen; a knüpft an die Sitte an, nach der das Mädchen, um dessen willen Freiwerber in den Hof kommen, bei deren Nahen sich verstecken muss; b führt denselben Grund an unter Anwendung der beliebten Bilder: Freiwerber — Habichte, das Mädchen — Feldhuhn; d macht dem Bruder einen Vorwurf daraus, dass er dicht am Hofe ein Gehege stehen lässt, in dem die berittenen Abgesandten des heiratslustigen Burschen ein Versteck finden, von wo aus sie dem zu entführenden Mädchen bequem auflauern können; alles Erinnerungen an die Zeiten des Brautraubes.

Der Lette hat die Bezeichnung für den Birkenhain, birse von behrse die Birke, in der verallgemeinerten Bedeutung „Hain“ auf jedes kleine Laubholzgehege übertragen, das durch seine undicht stehenden Bäume an die charakteristische Siedlungsweise der lichtdurstigen Birken erinnert, die dem Sonnenschein reichlichen Eintritt gewährt und dadurch, im Verein mit dem Laubgeflüster und Vogelgesang den Eindruck lichter Heiterkeit hervorbringt; er spricht von einer ohsol-, leepu, ahbel'-birse, Eichen-, Linden-, Apfelbaum-(Birken-)hain, ja sogar von einer behrsu-birse, Birkenhain von Birken (so in 11 behrsu birstalin, diminut.), da die Ableitung des Wortes vergessen ist. Weil nun birse in 10a—d nicht durch einen Baumnamen präzisiert wird, die alle ins Versmass gepasst hätten, sondern nur als „gross“ oder „grün“ bezeichnet erscheint, ist die Annahme, dass birse hier in der ursprünglichen Bedeutung „Birkenhorst oder -hain“ aufzufassen ist, wohl berechtigt.

Den siegreichen Göttern der Germanen war es somit nicht gelungen, die Besiegten vollständig aus dem Gedächtnis ihrer Verehrer zu tilgen; wenn auch die Opfer unter den Bäumen offiziell Pehrkon galten, erinnerten sich die Opfernden

dabei doch auch der früher von ihnen göttlich Verehrten: die Zeit, Frühling und Spätherbst (Georgi und Michaeli oder Martini), die Art der Opfer, Erstlingsgaben, bezeugen, dass sie zugleich den zu „Unterirdischen“ Herabgesunkenen, den Baumelfen und Manen, dargebracht wurden[1].

Als das Christentum auch in die Ostseeländer getragen wurde, traf die Asengötter dasselbe Schicksal, das sie ihren Vorgängern bereitet: sie wurden zu Spukgestalten degradiert, Taara wurde unter den Namen Koll' (Unheimlich) oder Pelg (Furcht) ein Schreckbild für Kinder (der Esten), die runenkundigen, schicksalverkündenden Priester (der Letten) zu gefürchteten Zauberern, burtneeks, und Wahrsagern, sihlneeks; die begeisterten Seherinnen zu verrufenen Hexen, ragana wird regone, von redset sehen. Gegen die geweihten Haine begann ein erbitterter Kampf, der den christlichen Predigern sechshundert Jahre lang zu schaffen machte. Immer wieder kehrten selbst die bereits christlich Getauften zu ihren heidnischen Opfern zurück, „um dem Hauswesen das Gedeihen zu sichern“, und alle angewandte Strenge bewirkte nur, dass die alten Bräuche in immer grösserer Heimlichkeit geübt und der alten Anhänglichkeit nur gelegentlich scheuer, halbverschleierter Ausdruck verliehen wurde. Doch was man nicht offen bekennen darf weiss man bald auch nicht mehr recht zu benennen; die verpönten Namen gingen zum teil verloren oder wurden durch allerlei Umschreibungen ersetzt, den Bräuchen gab man oft eine scherzhafte Wendung, um sie in dieser Form beibehalten zu können[2], oder bezog sie, christlich umgedeutet, auf christliche Heilige[3].

---

[1] Pastor Carlblom zerstörte im Jahre 1836 solche Opferstätten der Letten in Ermes, Pastor Hollmann in Harjel 1841 solche der Esten.

[2] Ein Opfer der lettischen Neuvermählten, eine kleine Münze auf den Ofen geworfen, heisst „zirzenu nauda“ Heimchengeld. Der ausgefallene Milchzahn des Estenkindes wird auf den Ofen geworfen: „Heimchen, ich geb' dir einen beinernen Zahn, gieb mir einen von Eisen.“ Alte Erstlingsopfer den Ahnen dargebracht.

[3] Der hl. Antonius der Einsiedler, der auf alten Bildern neben sich

Mit den in Vergessenheit geratenden Namen fielen auch die Vorstellungen der Verwirrung anheim und schwanden je länger je mehr, nur einzelne Bruchstücke gelangten in verdunkelten Liederfragmenten, im Märchen oder als Aberglauben auf die späteren Geschlechter. Bei gegebenem Anlass erwacht das halbentschlummerte Gedächtnis und eine alte Formel taucht wieder auf, die, kaum verstanden, oft mehrfach umgedeutet, getreulich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden. So sind in den lettischen Birkenliedern die Spuren ehemaliger Verehrung des Baumes auf uns gekommen. Wir sehen sie hauptsächlich im Anschluss an weibliche Beschäftigungen in Spiel und Arbeit erhalten: Schaukeln, Kranzwinden, die Herde hüten, Badequästebinden; besonders an letztgenannte Arbeit erscheint der alte Spruch geknüpft.

Unseren Landleuten, die die meiste Zeit des Jahres ihre oft unsaubere Arbeit bei rauher Witterung draussen verrichten müssen, ist das heisse Dampfbad am Ende der Woche eine unentbehrliche Erquickung, darum hat fast jeder Bauerhof seine Badstube, ein kleines Blockhaus mit einem niedrigen Ofen, auf den kopfgrosse Feldsteine gehäuft sind, die beim Heizen glühend geworden, dann mit Wasser begossen, reichliche Wasserdämpfe erzeugen; auf hoch an den Wänden angebrachten Bänken (Pallen) sitzend, schlagen die Badenden sich den Körper mit in Wasser getauchten, aromatischen Blätterbüscheln, was im Verein mit den, den Raum erfüllenden Wasserdämpfen, die Haut zu energischer Thätigkeit anregt. Das Beschaffen des grossen Jahresbedarfs an Badequästen fällt den Frauen zu und bildet durch den Gang in den Wald zum Holen der Birkenäste eine willkommene Unterbrechung

---

ein Schwein hat als Symbol der siegreich überwundenen sündhaften Begierden, ist durch christliche Mythenbildung zum Beschirmer der Haustiere gemacht worden, als solcher in katholischer Zeit bei Letten und Esten eingebürgert. „Schweine Tönnischen“ erbte die Opfergaben der früheren Beschützer. Am St. Georgstage heidnische Hirtenbräuche.

im Einerlei ihrer täglichen Beschäftigungen; bereitwillig nehmen darum alle weiblichen Gesindeinsassen teil an der leichten Arbeit, die unter Scherzen und Singen in einigen Stunden beendet ist. Eine bequem mit der Hand zu fassende Menge halbmeterlanger Zweige wird fest zusammengebunden; auf einem Klotz werden die über der Bindestelle vorstehenden Astenden mit einem Beil abgehackt und die fertigen Quäste, paarweise zusammengebunden, über Stangen gehängt auf dem Dachboden zum Gebrauch aufbewahrt. Vor dem Bade wird die nötige Anzahl Badequäste in Wasser getaucht und für einige Minuten auf die Glutsteine gelegt, wodurch sie wieder geschmeidig und die Blätter weich und duftend werden.

Ist die Birke auch auf fast allen Gebieten, auf denen sie einst den Menschen von grösster Wichtigkeit gewesen, durch andere Bäume ersetzt, in der Verwendung zu Badequästen haben ihre harzigen, köstlich duftenden Zweige nie ihre Bedeutung eingebüsst; darum ist im Zusammenhange mit dieser seit uralten Zeiten üblichen praktischen Verwertung der Birke die Erinnerung an die ihr ehemals gezollte Verehrung erhalten geblieben. In den fast ausschliesslich von Frauen gedichteten und gesungenen Liedern tritt uns das alte Verbot in Beziehung zu weiblichen Beschäftigungen entgegen, vor allem zu der Anfertigung der Badequäste. Gerade diese den Frauen obliegende Arbeit, die das Abbrechen von Birkenästen in grossen Mengen erforderlich macht, bot in ihrer alljährlichen Wiederkehr eine geeignete Veranlassung zur stets wiederholten Mahnung, den Wipfel der Birkenbäumchen zu schonen, auch dann noch, als die eigentliche Bedeutung des einst vom Birkenelf ausgehend gedachten Spruches: „Brich Zweige, lass den Wipfel stehen bleiben“ längst in Vergessenheit geraten war.

Bei den ehemals sehr beschränkten Wohnräumen hatte die Badstube auch noch eine andere Bestimmung; hierher zog sich zurück, wer zeitweilig das Bedürfnis nach Ruhe und Einsamkeit empfand; hier erfolgte die Ankunft der neuen Welt-

bürger, hier nahmen die als Aerzte fungierenden alten Weiber ihre von geheimnisvollen Sprüchen und Manipulationen begleiteten Kuren vor, bei denen die heissen Dämpfe und tüchtiges „Quästen“ nicht fehlen durften. Wie auf alles, was mit der Heilkunde zusammenhängt, schaut das einfache Volk auch auf den Ort und das unentbehrliche Hilfsmittel mit abergläubischer Scheu; die Letten behaupten, dass der Blitz nie eine Badstube zu treffen wage, die Esten halten den Badstubendampf für etwas Heiliges, dem besondere Ehrerbietung zu erzeigen sei: sie enthalten sich schlechter Reden beim Baden u. s. w. Auch an den aus den Zweigen eines heilig geachteten Baumes gefertigten Badequast heften sich übernatürliche Vorstellungen; interessant ist in dieser Beziehung die Schilderung einiger Taufbräuche in der Barons'schen Sammlung, in denen Uraltes und Neues gemischt erscheint. „Unter Anrufung Maria's schlachtet am Vorabend des Tauftages die weise Frau ein Huhn an der Stelle der Wohn- oder Badstube, an der das Neugeborene zur Welt gekommen; in der sorgfältig mit paarweise abgezählten Holzstücken angeheizten Badstube, wozu auch ein Ebereschen- und ein Eichenzweig (wenn ein Knabe) oder ein Lindenzweig (wenn ein Mädchen) genommen ist, und nachdem alle Wandritzen und die kleinen Fensterchen verstopft sind, badet sie das Kind mit einem kleinen Quast, den die Mutter am Johanniabend von nur einem Birkenbäumchen geschnitten und nebst je einem Zweige von oben genannten Bäumen mit einem Wollfaden gebunden hat; dieses Quästchen wird nach dreimaligem Gebrauch in den Schafstall getragen und dort werden seine Zweige ausgestreut. Beim Eintreten in die Badstube opfert die Mutter ein kleines Geldstück und legt nach dem Bade auch ein Opfer, ein Band oder dergleichen auf die Stelle, wo sie gebadet; in die Wohnstube zurückgekehrt, beschenkt sie die Hausgenossen mit Handschuhen, Strumpfbändern u. s. w.“ Diese Ceremonien des „Bade-“ oder „Badstubenfestes“ stellen eine Aufeinanderschichtung von Anschau-

ungen und Bräuchen aus sämtlichen, bei den Letten nachweisbaren Stufen religiöser Entwicklung dar. In den Birkenzweigen des Quastes ist die älteste Baumverehrung vertreten; der in einer Variante des Opfergebets gebrauchte Ausdruck „welscha“ für Opfergabe beweist, dass diese ursprünglich den Ahnen gegolten (weil Geister der Verstorbenen); die Ebereschen-, Eichen- und Lindenzweige im Feuer und Badequästchen bezeugen die Verehrung germanischer Götter; die im Gebet früher angerufene Laima, Glück, Schicksal, ist die weibliche Ergänzung des Deews der Volkslieder, des indo-germanischen Himmel-Gottes (Dyaus); Maria deren Amtsnachfolgerin als Beschützerin der Mütter und ihrer Neugeborenen, die trotz des evangelischen Bekenntnisses der meisten Letten in Volksliedern, Heilsprüchen und Bräuchen ihren Platz behauptet. Das Ausstreuen der Zweige im Stall erinnert an die den Viehstand schirmenden Baumgeister; die Manen, denen das Opfer ursprünglich gebracht worden, haben deren Funktionen mit übernommen, ihnen sind Laima und Maria gefolgt, der in aller Naivetät das alte heidnische Opfer geschlachtet wird.

Noch eine Verwendung der Birke lässt sich bis in die Urzeit zurückverfolgen; es ist die in den Liedern 4—6 erwähnte, S. 12 bereits berührte des Birkenastes als Hirtengerte, die, mit zahlreichen mythischen Zügen ausgestattet, bis in unsere Tage reicht und aus Liedern und Hirtenbräuchen verschiedener Völker als im Birkenkult wurzelnd nachzuweisen ist.

In der vorzüglich angeordneten Sammlung, der die Mehrzahl der benutzten Lieder entnommen ist, Barons' Latwju dainas, steht in Abschnitt 8 „Von den Bäumen: Apfelbaum, Erle, Esche, Birke und Birkenhain, Traubenkirsche“ etc., zu dessen Ueberschrift als NB. gefügt ist: „zum grössten Teil Hirtenlieder“, als letztes in der Reihe der Birkenlieder eins, in dem die Birke — „durch Abwesenheit glänzt“:

12.

Ich schneide mir eine schlanke, schlanke Rute
Mit einem üppigen, üppigen Schöpflein,
Damit ich erwachse
Mit krausgelockten Haaren.

Zeile 3 und 4 sind, wie der aus dem Deutschen genommene Ausdruck „kruhsoti“ statt „sprohgaini mati“, krause Haare, beweist, nichtssagender neuer Ersatz für den verloren gegangenen „zweiten Teil“ der Vierzeile; dem Hüterjungen ist die Bedeutung der althergebrachten Form der Gerte nicht mehr bekannt, er deutet sie als vorbildlich für sich selbst, während man als ehemals vorhanden gewesen eine Beziehung auf das Gedeihen der Herde voraussetzen darf, etwa: „Damit die Kühe reichlich Milch geben, die Schafe schön lockige Wolle tragen mögen“ oder: „Damit meine Tiere ordentlich weiden, abends vollzählig heimkehren mögen.“ Diese Vierzeile ist an der ihr in der Sammlung angewiesenen Stelle gerade dadurch von besonderer Beweiskraft, dass die Birke in ihr gar nicht genannt wird: noch ist in dem Bewusstsein des lettischen Volkes die Hirtengerte so selbstverständlich ein Birkenzweig, dass dessen ausdrückliche Erwähnung gar nicht erforderlich ist, um das Lied von der „schlanken Gerte mit dem vollen Blätterbusch am Ende“ als unzweifelhaft in die Zahl der Birkenlieder gehörend zu kennzeichnen.

13.

Ich breche mir nicht eine Ellernrute,
Wenn ich keine von Birken erlangen kann.
Ich werde nicht eines Witwers Gattin,
Wenn ich keinen jungen Mann bekomme.

Zwei Bilder aus dem äusseren und inneren Menschenleben illustrieren den Gedanken: „lieber ganz entsagen, als sich mit wertlosem Notbehelf begnügen.“ Die Birkenrute erscheint auch hier als die einzig richtige Hirtengerte.

Als Ueberreste eines alten Opferfestes beim Eintritt der guten Jahreszeit haben sich bei vielen Völkern mancherlei

Bräuche aus der Zeit ihres Hirtenlebens erhalten; an Tagen, die für das Weidevieh und dessen Besitzer bedeutsam sind, werden solche an verschiedenen Orten bald vereinzelt, bald in grösserer Vollzähligkeit geübt und mit Sprüchen begleitet, in denen uralte Anschauungen mit neueren und sogar christlichen vermischt sind. Das erste Austreiben im Frühling, Namengebung, Anhängen der Schellen, das Trennen der Kälber von den Kühen, das erste Heimtreiben zu Mittag, wenn infolge des reichlicheren Weidefutters die Kühe dreimal am Tage gemolken werden können, wird durch festliche Bewirtung des Hausgesindes, Beschenken des Hirten, Bekränzen und Füttern der Tiere in besonderer Weise feierlich begangen; immer spielt dabei eine irgendwie verzierte Gerte, der Ast eines heiligen Baumes, eine Rolle, dem symbolische Bedeutung oder magische Kraft beigelegt und der sorgsam an einer herkömmlichen Stelle aufbewahrt wird.

In Mecklenburg und Westfalen werden am 1. Mai Kühe und Kälber „gequitzt“ oder „gequiekt“, d. h. sie werden mit einem Zweige auf Kreuz, Hüfte und Euter geschlagen, um sie milchreich und kräftig zu machen. Jetzt kommt dabei die Eberesche zur Verwendung, doch darf man aus dem begleitenden Spruche schliessen, dass diese neuerer Ersatz ist. „Quiek, quiek, quiek, Bring Milch in den Striek (Zitze), Der Saft ist in der Birke, Einen Namen kriegt die Sterke“ etc. Zwei weitere Strophen, in denen Eiche und Buche erwähnt werden, sind spätere überflüssige Zuthaten, da in der ersten der ganze Vorgang bereits angedeutet ist: Namengebung und Berühren der jungen Kuh mit der Gerte; diese ist offenbar ursprünglich ein Zweig der im Spruche genannten Birke gewesen, für die der Saftreichtum im Frühling charakteristisch und in diesem Brauch vorbildlich ist[1].

---

[1] Aus Kuhn, Herabholung des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1859.

In Bayern und Oesterreich giebt örtlich der Dorfhirt am Schluss der Weidezeit, zu Martini, sein Szepter den Hausfrauen wieder ab, die es hinter die Raufe, auf das Dach oder über die Stallthür stecken, um damit im Frühjahr das Vieh wieder aus dem Stall zu treiben. Diese Martinigerte ist ein Birkenzweig, der bis auf ein Büschel an der Spitze entlaubt und dort mit Wachholder- und Eichenzweigen umbunden ist. Die ursprüngliche Birkengerte ist unter dem Einfluss neuer Anschauungen mit neuen Bestandteilen ausgestattet worden, ganz wie das S. 27 besprochene lettische Badequästchen für ein Neugeborenes. Die das Ueberreichen der Martinigerte begleitenden Sprüche zeigen die Anschauungen verschiedener Stufen der religiösen Entwicklung[1].

Nach Schönwerth besteht in der Oberpfalz die „Mirtesgarde" aus Palmzweigen mit den Kätzchen, Granewittspitzeln, Segelbaum- und Eichenblättern; sie wird am Martiniabend gebunden, am hl. Dreikönigsabend geweiht und am Walpernabend in die Häuser getragen. Hier haben die christlichen Osterruten den Birkenzweig als Hirtengerte verdrängt, in anderer Form aber in seiner alten Funktion als Beschützer der Herde fortbestehen lassen: in der Walpurgisnacht werden auf dem Düngerhaufen vor den Ställen als Schutz gegen Hexen soviel Birkenbäumchen aufgesteckt, als Rinder vorhanden sind[2].

Von den Esten lauten die Berichte verschieden, je nachdem sie sich auf „Streugesinde" (Einzelhöfe) oder Dörfer beziehen. In einem aus mehreren entstellten Bruchstücken zusammengesetzten Hirtensegen beim ersten Austreiben am Georgitage, 23. April a. St., stehen am Schluss die zwei Zeilen: „Du gehst von Hause, komm nach Hause, Wachse

---

[1] u. [2] Aus Kuhn, Herabholung des Feuers und des Göttertranks Berlin 1859.

zu Hause wie der Birkenast", es ist offenbar der Spruch, mit dem der dabei benutzte Zweig am Stall oder Hausdach aufgesteckt wurde. Anderswo wirft die Wirtin, wenn sie den Hüterkindern zum ersten Mal im Frühling geholfen hat, das Vieh zur Weide zu treiben, bei der Heimkehr die Rute auf das Dach, mit dem Rufe: „Der Herde Glück (Gedeihen) aufs Dach!" Die Hüterknaben müssen den von ihnen benutzten Stock am Abend wieder heimbringen. Der Dorfhirt hatte einen Ebereschenstab, von eines anderen Herrn Gebiet geholt, oft streifig geschält, mit Quecksilber in einer verspundeten Oeffnung, den steckte er, wenn die Dorfherde auf der Weide zusammengetrieben war, in die Erde, setzte seinen Hut darauf, betete ein oder drei Vaterunser und umlief dreimal die Herde. Mit diesem Stabe wurde das Vieh nicht berührt, neben ihm hatte er zum Treiben eine Gerte. Wiedemann sagt: „Statt des Stockes hat der Hüter auch eine gedrehte Birkenrute, und wenn er diese beim Austreiben zu den Tieren wirft, so verlaufen sie sich auf der Weide nicht. Oder er läuft mit einem Stein (wohl einem „Donnerstein") in der Hand dreimal um die Herde und wirft dann den Stein mitten in dieselbe, dann bleibt sie ebenfalls beisammen. Die Rute . . . steckt er (bei der Heimkehr) in den Rand des Daches: dann bleiben die Tiere den ganzen Sommer ruhig auf der Weide und jedes Stück kommt richtig wieder nach Hause"[1].

Ganz ähnlich sind lettische Bräuche; ein Bericht lautet: „Wenn der Hirt das Vieh zum ersten Mal auf die Weide treibt, läuft er dreimal um die Herde herum und steckt die Hirtengerte inmitten der Herde ein, dann weiden die Tiere den ganzen Sommer zusammen und trennen sich nicht von einander. Die am ersten Tage gebrauchte Rute darf nicht verloren gehen und muss abends nach Hause gebracht und

[1] Nach Kreutzwald und Neus, Mythische und magische Lieder der Ehsten, Petersburg 1854; Kreutzwald-Boecler; und Wiedemann. Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, Petersburg 1876.

im Kuhstall oder dem Pfahlland (Viehhof, Düngerplatz zwischen den Ställen) in die Wand gesteckt werden, dann sollen die Tiere abends ordenlich heimkehren“ [1]. Die Baumart, von der die Gerte genommen wird, ist nicht genannt, durch die Lieder ist dafür die Birke bezeugt. In Mittelkurland umläuft die Hirtin ihre Tiere dreimal mit einem Vorhängeschloss in der Hand, schliesst es dann und setzt sich in die Mitte der Herde, damit diese zusammenbleibe.

Nach dem Yajurveda trennte der Opferpriester, um die zum Neumondopfer nötige Milch frischmilchender Kühe zu erhalten, diese von ihren Kälbern, die allein auf die Weide getrieben wurden. Dazu wurde ein blätterreicher Zweig benutzt, den der Priester von einem Palâça- (Parṇa) oder einem Çamibaume mit den Worten „zur Kraft dich“ schnitt, und „zum Saft dich“ abstreifte; mit ihm wurden die Kälber von den Müttern fortgeschlagen und dann eine Kuh für alle berührt: „. . . euer, ihr kälberreichen, krankheit- und seuchelosen möge sich kein Räuber, kein Böser bemächtigen; dauernd seid bei diesem Herrn der Herde (für den das Opfer vollbracht wird) zahlreich.“ Darauf steckt er mit den Worten: „Schütze des Opfernden Rinder“ den Zweig an eine der beiden Stätten des heiligen Feuers. Diesen Spruch umschreibt ein Scholiast: „O Palâçazweig, der du an erhöhter Stätte stehst und aufpassest, schütze (bewahre) des Opfernden Rinder, die im Walde umhergehenden, vor der Furcht vor Dieben, wilden Tieren u. s. w.; die durch den Zweig beschützten Kühe kommen abends ohne Unfall zurück, so denkt man innerlich dabei.“ Der Kommentar zur zweiten Redaktion des Yajurveda sagt: „Da er mit dem Parnazweig die Kühe treibt, treibt er sie mit der Gottheit selber.“ Das Brâhmanam erklärt: „Das Kalb werde darum mit dem Parnazweig geschlagen, damit,

[1] Aus der ethnographischen Beilage der lettischen Zeitung Deenas lapa (Tageblatt) 1892, S. 98.

was vom Soma in ihn eingedrungen sei, sich auch der Sterke mitteilen solle“ [1].

Da der Zweig der Birke vor dem anderer elastischer Baumarten nichts voraus hat, was ihn zur Hirtengerte besonders geeignet machte, muss dafür, dass er als solche in der Ueberlieferung so zähe sich behauptet hat, der Grund anderswo gesucht werden. Wir gelangen dabei wieder zu der ehemaligen Birkenverehrung.

Ihre Entstehung verdankt die Hirtengerte dem rein praktischen Bedürfnis des Hütenden, seinem Arm gleichsam eine Verlängerung zu verschaffen, um mit deren Hilfe die Herde nachdrücklicher in der beabsichtigten Richtung lenken und jedes einzelne Tier vor dem Verlaufen von den übrigen behüten zu können. Es ist verständlich, dass er abends bei der Heimkehr das bewährte Hilfsmittel nicht undankbar fortwarf, sondern an leicht sichtbarer Stelle verwahrte, um es zu erneuter Verwendung am Morgen bequem wieder zur Hand zu haben, ohne danach suchen oder ein neues herbeischaffen zu müssen. Neben all den anderen von der Birke den Menschen erwiesenen Diensten mag wohl auch die beim Hüten gewährte Erleichterung mit dazu beigetragen haben, aus dem Baum einen hilfreichen Freund und Gönner werden zu lassen, der nicht nur den Menschen, sondern auch deren kostbarstem Besitz, den Haustieren, sein Wohlwollen zuwandte. Wenn die Bewohnerin des Rindenzeltes zum Treiben ihrer Herde sich einen Ast von den ihr Heim beschattenden Birken brach, kam für sie zu dem verständigen Beweggrunde noch das Gefühl religiöser Verehrung hinzu, dass sie den vom Körper des befreundeten Baumgeästes entliehenen Teil nach dem Gebrauch sorgsam in eine Dach- oder Wandritze ihrer Behausung steckte; ihr war der Zweig das sichtbare Unterpfand der hilfreichen

[1] Aus Kuhn, Herabholung des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1859.

Nähe des Birkenelfen und seine Blätterfülle ein Sinnbild des erhofften Gedeihens ihrer Herde. In vergröberter Auffassung wurde allmälig das Symbol zum Träger der Fürsorge; man glaubte, dass der Zweig der auf der Weide befindlichen Herde Schutz und Segen auch in die Ferne vermittelte, dass seine Berührung sie den Tieren mitteilte, und dass er nachts vom Dache aus stellvertretend diese bewachte.

Eine freiwillige Handlung, längere Zeit hindurch regelmässig wiederholt, nimmt den Charakter eines geheiligten Brauchs an, der auch dann noch pietätvoll beobachtet wird, wenn die Veranlassung zu seiner Entstehung nicht mehr bekannt ist. Die nachfolgenden Geschlechter versuchen aus ihren jeweiligen Anschauungen die verdunkelte Bedeutung durch neu untergelegte Deutungen zu ersetzen, die oft den ursprünglichen Sinn des Brauchs bis zur Unkenntlichkeit verändern.

Als andere neue Baumarten die Birke räumlich und in ihrem Ansehen bei den Menschen zurückdrängten, schrumpfte mit der dem Baum ehemals gezollten Verehrung auch das Verständnis für die dem Birkenzweig erzeigte Achtung ein, trotzdem wurde er aber gewohnheitsgemäss als Hirtengerte beibehalten und nach wie vor an erhöhter Stelle aufgesteckt. Bei der entschiedenen Neigung des Naturmenschen zu animistischer Auffassung der ihn umgebenden Dinge lag es nahe, in dem achtungsvoll behandelten Zweige ein belebtes, willens- und machtbegabtes Wesen zu sehen, das nicht mehr als Stellvertreter des als Beschützer verehrten Birkengeistes, sondern selbständig Schutz, auch in die Ferne, spendete und durch seine Berührung Gedeihen verlieh. Im indischen Spruche „Schütze des Opfernden Rinder“ und dem estnischen „Gedeihe wie der Birkenzweig“ ist uns wohl die älteste Anschauung erhalten: Der Zweig als Stellvertreter des bei der Anrufung gemeinten Baumelfen und als Symbol des von diesem erbetenen Segens für die Herde. Die vom Scholiasten gegebene Umschreibung fasst dagegen den Palâçazweig schon ganz als

persönliches Wesen auf: „Der Du an erhöhter Stätte stehest und aufpassest, schütze die im Walde umhergehenden.“

Mit den anwachsenden Waldungen entwickelte der Baumgeist sich zu einem Beherrscher des Waldes, der Beschützer der Haustiere zum Herrn der Tiere des Waldes. Nach dem Vorbilde seiner eigenen Lebensweise sieht der Finne den Wald als einen Bauernhof an; Tapio und Mielikki sind Wirt und Wirtin von Metsola, Waldheim, ihre Tochter Tuulikki wird von Lemminkäinen gebeten, ihm seine Beute, wie ein Stück ihrer Herde, zuzutreiben — mit der Hirtengerte: „Ist es nicht bereit zum Laufen . . . O so nimm vom Busch die Gerte, Eine Birke aus dem Thale, Auf die Hüften sie zu schwingen, An die Seiten sie zu schlagen.“ Doch wird Tapio auch von der Frau Ilmarinen's ersucht, ihr auf die Waldweide getriebenes Vieh zu beschützen. Auch ihre Gebete sind, wie der süddeutsche und der estnische Hirtensegen, bunt zusammengeflickte Anrufungen an Gottheiten der verschiedensten Epochen; sehr interessant ist die Stelle: (wenn die Herde) „Abends nicht nach Hause wandert, Schneide Ebereschenjungfrau, Schneide du, Wachholderjungfrau, Eine Birke aus dem Haine, Eine Rute aus dem Busche, Eine Ebereschengerte, Eine Peitsche von Wachholder, . . . Treib' die Herde nach dem Hofe.“ Eberesche und Wachholder, als Jungfrauen personifiziert, sollen zum Heimtreiben des Herdenviehes Zweige von sich selbst schneiden. Die Forderung erscheint absurd, erhält aber Sinn, wenn wir uns erinnern, dass beide zu den Holzarten gehören, die an die Stelle der Birke getreten sind und auf die die Birkenverehrung übertragen worden; damit war zugleich das Amt als Beschützer der Herde auf sie übergegangen. Wie einst der Birkenelf einen Zweig von seinem Baumleibe zur Hirtengerte hergegeben hatte, sollen jetzt zum Heimtreiben der Herde Ebereschen- und Wachholderzweige dienen, aber — neben der als Hirtengerte noch zu Recht bestehenden Birkenrute. Es ist der neuen

Anschauung noch nicht gelungen, die ältere ganz zu vernichten, darum bequemt sie sich zu einem Vergleich. (Vgl. das let. Badequästchen und die Martinigerte.)

Neben den auf einer höheren Stufe der religiösen Entwicklung zu Gottheiten erhobenen Naturkräften konnte sich der Baumkult in seinen alten Formen nicht halten. Die nützlichen Bäume wurden nicht mehr als belebte Wesen, sondern als den Göttern geweiht, heilig gehalten und mit geheimnisvollen Kräften ausgestattet. Thor hatte das Schützeramt über Heim und Herd, Acker und Vieh angetreten, seine Eberesche nimmt bei der Herde die Stelle der Birke ein; ihre Gerte verleiht im norddeutschen Brauch den jungen Kühen Kraft und Milchreichtum, im estnischen Hirtenstabe hält sie das Vieh auf der Weide beisammen, von ihrem Holz machte man Gefäss oder Stössel, um beim Buttern gegen Blick und Verwünschung der Hexen geschützt zu sein u. a. m. Neben dem magisch wirkenden Stab ist die Birkengerte in der praktischen Verwendung zum Treiben der Tiere erhalten geblieben.

Eine ähnliche Differenzierung weist der Bericht aus der Oberpfalz auf. In christlicher Zeit ist die fest im Gedächtnis des Volkes haftende Vorstellung von dem Schutz und Gedeihen gewährenden heiligen Baumzweige auf die als Ersatz der Palmsonntagspalmen von der Kirche angenommenen und kirchlich geweihten Weidenruten mit Kätzchen übertragen, die von römisch und griechisch Katholischen unter dem Heiligenbilde aufgesteckt werden. Das Jahr hindurch sollen sie gegen den Blitz schützen, bei allerlei Krankheiten wirksam sein u. s. w. In der Mirtesgard'n soll sie im Verein mit den Bestandteilen aus heidnischer Zeit das Gedeihen der Herde sichern. Neben ihr übt aber die Birke, wenn auch in's Dunkel der Nacht und auf den Düngerplatz verwiesen, ihr altes Amt als Beschützer der Rinder aus bis auf den heutigen Tag.

Was Wiedemann S. 481 schreibt: „Man darf kein Tier der Herde mit einer gedrehten Rute schlagen, sonst verkümmert es", scheint in vollem Widerspruch zu dem oben aus seinem Bericht über Hirtenbräuche Angeführten zu stehen, beleuchtet aber die traditionelle Hirtengerte nur von einer anderen Seite. Dem christlichen Bewusstsein ist das aus heidnischer Zeit stammende Gerät ein Gräuel; wie die alten Gottheiten sich in böse Geister und Hexen verwandelt haben, die Menschen und Tieren mit Unheil drohen, so wird der von der Rute einst erwartete Segen in sein Gegenteil verkehrt gedacht. Dieselbe Herabsetzung hat das symbolische Umlaufen der Herde mit der Hirtenrute erfahren, als deren Ersatz Thor's Donnerkeil (estn.) oder das Schloss aus zauberverhütendem Eisen (let.) eintritt: kein Este duldet es, dass jemand um ein lebendes Wesen, Mensch oder Haustier, im Kreise herumläuft, weil man ihm dadurch „das Gedeihen nehmen" würde.

Für die indischen Baumarten, von denen Zweige zum Berühren der Kühe verwandt wurden, nimmt Kuhn an, dass sie „erst in Indien an die Stelle eines Baumes der älteren indogermanischen Heimat getreten seien". Wo ist diese zu suchen? Welcher war der ursprünglich verehrte Baum? Welche Eigenschaften hatten ihn den Menschen so wert gemacht, dass sie, als er ihnen auf ihrer Wanderung in andere Himmelsstriche nicht folgen konnte, ihn durch andere dort vorgefundene Bäume mit ihm irgendwie ähnlichen Eigentümlichkeiten zu ersetzen suchten? Aus den schriftlichen Quellen ist darüber keine Auskunft zu erlangen. Das unsichere Herumtasten der Erklärer in den verschiedenen mythischen Begründungen für den Brauch, das Vieh mit dem Zweige eines heiligen Baumes zu berühren und zu treiben, beweist, dass ihnen die wahre Bedeutung ganz fremd war; die Kommentare und Umschreibungen sind nichts als Versuche, verdunkelte Vorstellungen einer uralten Baumverehrung mit denen des herrschenden Feuer- und Somakults in Einklang zu bringen, ebenso nichtssagend,

wie Thor's Rettung in die Eberesche[1] und in Kalewale die Begründung für die Verschonung der Birke durch den Hinweis auf den das Feuer spendenden Adler, den der Sänger aus seiner Anschauung mit Stahl und Stein versehen hat.

Originale der Lieder.

I. Lettisch.

1.

Kalabad es, mahmina,
Weza wihra lihgawina?
Ta meitin, tawa waina.
Kam laus' behrsa galotniti.

2.

Tekam abi mehs, mahsina,
Behrsinâ schuhpotees.
Kurai luhsa wirsonite,
Ta atraischa lihgawina.

3a.

Behrsinsch meitu aizinaja:
Nahz, meitina, saru greest.
Grees, meitina, ko greesdama,
Nenogrees galotnites,
Lai paleek galotnite
Deewa dehleem puschkotees.

3b.

Behrsinsch meitas aizinaja:
Nahkat, meitas, slotas greest.
Greeschat, meitas, pasarites,
Negreeschat galotnites,
Lai paleek galotnite
Kur putnam usmestees.

3c.

Behrsinsch mani aizinaja:
Nahz, meitina, slotu greest.
Grees sarinus, pasarites,
Negrees paschu galotnit,
Lai palika galotnite
Wehjinam wehdinat,
Man pascham lepotees.

4.

Behrsinsch luhdsa ganumeitu:
Grees rihkstiti kur greesdama,
Galotnites ween negrees.

5.

Es isdsirdu ganu puisi
Ar behrsinu baramos.
Behrsinsch saka: sarus greesch!
Gans nogreesa wirsuniti.

6a.

Wai, salais behrstulinis,
Ko us manis gauschi raudi?
Es garam ganidama,
Rihkstit' ween nolausos.

6b.

Wai, sala behrstalina,
Ko wes mani gauschi raud'?
Es garam ganidama,
Rihkstu ween nolausos, —
Rihkstu ween nolausos,
Nopinos wainadsinu.
Wehlejos nepinusi,
Ne garam ganijusi,
Tautas mani guhtin guhwa.
Pa wainaga pinuminu.

[1] Kuhn S. 201: „So war die ursprüngliche Fassung dieses Mythus vielleicht die, dass der Gott sich in den Baum, nicht an ihm rettete, wie Agni in den Açvatha."

7.

Laus, mahsina, ko lausdama,
Nelaus behrsa galotniti;
Behrsinam dauds sarini,
Wisi raud galotnites.

8.

Sakurami mehs, tauteeti,
Behrsu malku uguntin:
Ja ta malka klusa degs,
Tad mehs mihli dsihwosim;
Ja ta dega sprehgadama —
Kausimeesi, rahsimees.

9.

Es pasweedu behrsu rihksti
Pa meitinu kahjinam:
Weena nahza, pahri kahpa,
Otra apkahrt aptezeja,
Trescha nahza — ta pazehla,
Ta bus mana lihgawina.

10a.

Kam, brahliti, audsinaji
Salu birsi sehtwidû?
— Mahsinai eetezet,
Kad atjaja prezeneeki.

10b.

Kam, brahliti audsinaji
Salu beersi sehtmalî?
Eerbitem cetezet
Wanagam lidinot.

10c.

Kam bahlini audsinaja
Salu birsi sehtmalê?
Mahsinam audsinaja
Kur gulet deenuwid.

10d.

Kam, bahli, audsinaji
Leelu birsi sehtmalâ?
Ikwakari tautas jahja,
Birsî sehja kumelinus.

11.

Es atstaju bahlinôs,
Salo behrsu birstalin:
Es jau gan neatstat',
Buht' warej'si liga west.

12.

Teewu, teewu rihksti greesu,
Kuplu, kuplu zekulinu,
Lei aug muns auguminseh
Kruhfoteem matineem.

13.

Es nelausu alkschnu rihkstes,
Kad es behrsu nedabuju,
Es negahju pee atraikna,
Kad es puischa nedabuja.

Die Lieder sind folgenden Sammlungen entnommen:

1. Aron, Muhsu tautas dseesmas (Unseres Volkes Lieder). Riga 1888. No. 1.

2. Barons und Wissendorff, Latwju dainas (Der Letten Lieder). Riga. 8 Lieferungen. No. 3a b c, 4, 5, 6a b, 7, 12.

3. Bielenstein, Latweeschu tautas dseesmas (Der Letten Volkslieder), herausgegeben von der lettisch-litterarischen Gesellschaft. Leipzig 1874.

No. 8, 9, 10a b c d, 11, 13.

No. 2 handschriftlich aus Süd-Livland.

II. Estnisch.

A.

Kes sääl mäel hällü,
Kees sääl nörku nödzo pääl?
Köiw sääl mäel hällü,
Köiw nörku nödzo pääl.
Sääl ta uugi, sääl ta höigi:
Tulge vihta minole,
Tulge lehte lemmeselle!
Murke osse, kaksake katsi,
Jätke latwa käo linnada
Laane linnu lähünedä.

B.

Juba lehib leina kaske,
Aljendab muretis aaw.
Suure soo keskeella,
Laia laandede wahele.
Neitsickezed, noorukezed,
Lähme okse murdemaie,
Kazokesi katkemaie!
Murra oksi, neitsikene,
Murra oksi, katku kassu,
Jäta ladwad murdemata,
Jäta ladwad linno lenda,
Linno lenda, tui tulla,
Peäzukestel peale käia,
Käol otsas kukutada.

A aus Hurt, Vana kannel (Die alte Harfe). Dorpat 1884. Südestnisch. (Vokalharmonie.)

B aus Neus, Estnische Volkslieder. Reval 1850. Nordestnisch.

Aussprache.

Im Lettischen ist h nach einem Vokal Dehnungszeichen, ee = ie, o = oa[1].

Im Estnischen drückt die neue, finnische Schreibweise die Länge des Vokals durch dessen Verdoppelung aus, h ist Konsonant, s das scharfe, z das sanfte s, ö ist guttural.

[1] Da der Druckerei die virgulierten Typen fehlen, konnte das scharfe und das sanfte s nicht unterschieden und die Erweichung von l und r, sowie die Nasalierung des n nicht bezeichnet werden.

Birkenverehrung bei den Jakuten.

Nach Ovčinnikov, Materialien zur Ethnographie der Jakuten.

Von

A. C. Winter.

Eine lange märchenhafte Erzählung der Jakuten von einem ihrer Helden lässt die Verehrung der Birke auch bei diesem am Lenastrom wohnenden Volksstamme erkennen, in dessen Haushalt, wie bei anderen sibirischen Jäger- und Hirtenvölkern, die Birke eine wichtige Rolle spielt. Dem Namen nach Christen, bewahren die Jakuten noch ihre alten religiösen Anschauungen und üben neben einigen christlichen auch alte heidnische Bräuche.

Tief im dichten Walde lebte ein hundert Jahr altes Ehepaar, reich an Herden, Gewändern, Pelzwerk, aber kinderlos. Eines Tages erkrankten beide und lagen hungernd und frierend in ihrer Jurte, ihr hartes Los beklagend. Was sollte mit ihnen werden, wenn langes Siechtum sie befiele? Sie wussten sich keinen Rat. Am anderen Morgen raffte der Mann sich auf und ging in eine Waldlichtung (poljana Rodungsfeld), auf der eine Birke wuchs, so hoch, dass sie bis an die Wolken reichte; diese pflegte dem Ehepaar jegliche Nahrung zu geben: Milch, Butter, saure Milch, Tara (durch Frierenlassen zubereitete Milch), Fleisch, Fische und alles, was es auf der Welt Essbares giebt. Diese Birke hiess An-doi-du-itschyte, Eingang zum Erdbeschützer (mestnyja dveri

zemnago pokrovitelja, örtliche Thür des Erdbeschützers). Der Greis pochte an den Baum und sang: „Wir sind alt geworden, meine Frau und ich; gestern sind wir beinahe verschmachtet, denn wir haben niemand, der uns Trank und Speise reiche. Gieb uns, o An-doi-du-itschyte, einen Sohn, der uns bis zum Tode verpflegt, uns die Augen zudrückt und unsere Habe erbt. Gieb, du kannst geben! Warum zürnst du uns? wir haben doch, denke ich, stets in Frieden gelebt, also gehört es sich, dass du giebst.“ Lange weinte und flehte so der Greis zu An-doi-du-itschyte. Plötzlich spaltete sich die Birke mit Geräusch und aus ihr trat eine so wunderschöne Frau, dass der Alte wie an den Boden geschmiedet stand und sogar vergass, dass er geweint hatte; sie sprach: „Deine Thränen sind bis in den Himmel gelangt, dein Stöhnen und Wehklagen ist bis tief unter die Erde gedrungen; mit dir stöhnen und klagen Wald und Berge, selbst der Himmel weint unzählbare Thränen. Höre auf zu weinen und dich zu grämen.“ . . . Er soll einen Sohn erhalten (aus einem schwarzen Stein — Meteor? —, sieben Klafter tief in der Lichtung), unvergleichlich schön, „golden die Haare, silbern der Körper“. Alles geschieht, wie sie gesagt, die Alten sind sinnlos vor Freude. Der Knabe wächst „wie ein Waldbrand“ und übernimmt sogleich die Pflege der Eltern, versorgt Haushalt und Herden; mit fünf Jahren ist er klug und stattlich wie ein Fünfundzwanzigjähriger. Bald wünscht er sich ein Pferd, das seiner würdig und geht zur Birke: „Itschyte, du bist schuldig mir gegenüber, hast mich aus dem Himmel von Irun-ani-tajon (dem weissen, sündenlosen Herrn) auf die heidnische Erde vertrieben, dass ich hier leide! Gieb mir ein Ross oder ich vernichte dich, dass du nicht froh sein wirst, in die Gotteswelt geboren zu sein!“ Die schöne Frau tritt aus der sich öffnenden Birke, „er soll sein Ross suchen gehn“, er findet ein redendes, „weiss wie Meeresschaum“. Einst sieht die Mutter beim Wasserholen im Milchsee in goldner Wiege ein wunderschönes Mägdlein

schwimmen, sie trägt es in die Jurte und behält es gegen den Rat des Sohnes, der das Kind als Abagy (bösen Geist) erkennt, der sie alle mit Feuer vernichten wird. Das Mädchen wächst, „wie der Teig im Brodtrog aufgährt“, der Sohn findet sich zurückgesetzt und zieht fort in die Welt, ohne auf die Birke zu hören, die ihn beim Abschied bittet, doch nicht sie alle schutzlos dem bösen Geist zu überlassen. Nach vielmal 7 und 9 Jahren, nach Abenteuern, die in ihrer wilden Phantastik an die der finnischen Kalewalahelden erinnern, kehrt er in die Heimat zurück; er findet die alte Wohnstätte mit Gras bewachsen, in der Lichtung kann er die Birke kaum wieder erkennen, so jammervoll ist sie verändert; der einst hochragende Wipfel vom Feuer zerstört, die üppig grünenden Zweige versengt, plump wie zerbrochenes Hirschgeweih starren die kahlen Aeste. Auf sein Anklopfen giebt der Baum einen dumpfen, dröhnenden Klang, als ob er morsch und von innen hohl ist. Heraus tritt ein gebrechliches Weiblein, grau, voll Runzeln. „. . . Gleich nach Deinem Fortreiten hat das böse Mädchen über uns alle Feuer kommen lassen . . . ich weiss nichts mehr, frag mich nicht weiter. Ich bin alt geworden, gehe nirgendwo mehr hin, kann kaum die Füsse bewegen.“ Leise verschwand sie in der Birke.

Ueberraschend tritt uns hier dasselbe Bild entgegen wie aus Kalewela II, 258—262: Wäinämoinen's Rodungsacker, in dessen Mitte eine Birke stehen gelassen, der Gegenstand besonderer Rücksicht, ehrfurchtvoller, dankbarer Verehrung. Dieser Schutzbaum hat dieselbe Funktion wie die Bäume bei lettischen und estnischen Wohnhäusern; der verschonte, zum Beschützer gewordene giebt den Herden der ihm befreundeten Familie Gedeihen, und damit ihr Wohlstand und die Mittel zum Wohlleben („gab Milch, Fische und alles etc.“); wie diese ist er mit einem anderen Schutzgeist der Familie zusammengeschlossen, den er gleichsam vertritt; die Birke trägt den Namen und bildet den „Zugang zum Erdbeschützer“, der

den Menschen Kinder zu gewähren vermag, gleich dem unterirdisch hausenden „Herrn der Heimstätte," dem für jedes Neugeborne in Haus oder Stall Opfer bei den Bäumen am Hause gespendet wurden, behält dabei aber ihre Gestalt als schöne Frau.

Deutlicher als die Uebersetzung es hervortreten zu lassen imstande ist, lässt die russische Erzählung diese Vermischung zweier Gestalten erkennen. Da das russische Verb und Adjektiv in der Endung das Genus unterscheiden, ersieht man, dass die Anrufungen bald an ein männliches, bald an ein weibliches Wesen gerichtet werden. Der Greis fleht zu einem männlichen „Erdbeschützer", der ihm keinen Sohn gegeben: dal mask.; worauf der Birkengeist als schöne Frau aus dem Baume kommt und Erfüllung der Bitte verspricht. Ebenso schilt der Knabe „Itschyte", der ihn vom Himmel herabgetrieben, sognal mask., und droht, dass er sie (die Birke) vernichten werde, dass sie nicht froh, radapada fem., sein soll, geboren zu sein, rodilas fem., und wieder erscheint die Frau. Die Ausdrücke „Heiden- und Gotteswelt" sind vielleicht dem russischen Wiedererzähler auf die Rechnung zu setzen, können aber auch dem jakutischen Erzähler angehören, da christliche Anschauung unverkennbar ist in dem vom Heldenknaben erwähnten „weissen, sündenlosen Herrn", bei dem er im Himmel gewesen ist, ehe er zur Erde herabgekommen. Das Mädchen ist unschwer als eine zum „bösen Geist" degradierte Naturkraft zu erkennen, das Feuer, das dem Menschen und dessen Werken verderblich wird, wenn er es mit seiner Intelligenz nicht im Zaume hält („nach dem Wegreiten des Knaben").

Steht anfangs die Baumbeseelung auf derselben Stufe der Entwicklung wie im estnischen Märchen vom Birkenelf: der Baum Wohnung eines in schöner Menschengestalt gedachten wohlwollenden Wesens, das nach Belieben aus- und eingeht, so kommt zum Schluss die ältere Vorstellung einer

engeren Verbindung wie Körper und Seele deutlich wieder zur Geltung. Mit dem durch Feuer versehrten, ehemals stattlichen Baume ist auch die einst schöne, mächtige Birkenfee zu einer elenden, schwachen Greisin geworden, die nach der Vernichtung des ihr nahestehenden Heimwesens stumpf ihr zwecklos gewordenes Dasein fortschleppt.

Aus der Moskauer „Ethnographischen Rundschau", Red. Jančuk III, 1897. (Etnografičeskoje obozrenije.)

Danaos und die Danaiden.

Skizze[1]

von

Dr. **Otto Waser**
in Zürich.

Recht oft ist der Danaidenstoff von griechischen Dichtern zur Behandlung herangezogen worden, von Epikern und Lyrikern sowohl als auch von den hervorragendsten Vertretern der Tragödie und Komödie. Die Sage bildete zunächst den Inhalt eines nachhomerischen Epos, eines Gedichtes des sogenannten ἐπικὸς κύκλος, das uns die Borgia'sche Tafel unter dem Titel Δαναΐδες mit 6500 Versen verzeichnet, wogegen in drei Schriftstellerzitaten genannt wird ὁ τὴν Δαναΐδα πεποιηκώς, bezw. ὁ ποήσας τὴν Δαναΐδα[2]. — Den Stoff verwertete der Jambendichter Archilochos, wie doch wohl der Chronik des Ioannes Malalas aus Antiocheia am Orontes zu entnehmen ist; wenn es da heisst: καθὼς ὁ Ἀρχίλοχος ὁ σοφώτατος συνεγράψατο, als ob wir es bei Archilochos mit einem Geschichtschreiber zu thun hätten, so sei einfach daran erinnert, dass sich ein

[1] Für die Belege aus dem Altertum sei im allgemeinen verwiesen auf die demnächst erscheinenden Artikel Δαναΐδες, Δαναΐς, Δαναός in Pauly's Realencycl. d. class. Altertumsw., in neuer Bearbeitung herausgegeben von Wissowa.

[2] Demgemäss habe ich das Epos bei Pauly-Wissowa aufgeführt unter „Danaïs", wogegen Ed. Meyer, Forschungen z. alten Gesch. I 68, 1 den Titel Δαναΐδες für korrekter erachtet.

Malalas noch ganz andere „abenteuerliche Verzerrungen und lächerliche Irrtümer“ zu Schulden kommen liess[1]. — Unter den Lyrikern ist ausserdem zu nennen der jüngere Melanippides aus Melos, aus dessen Dithyrambos Δαναΐδες uns ein Bruchstück mitgeteilt wird. — Phrynichos hat (wie nach ihm Aischylos) Αἰγύπτιοι und Δαναΐδες auf die Bühne gebracht, desgleichen der Tragiker Timesitheos gar zweimal Tragödien unter dem Titel Δαναΐδες, Theodektes aus Phaselis einen Λυγκεύς. — Endlich wussten sich auch die Komiker mit dem Stoffe abzufinden: Δαναΐδες betitelten sich Komödien des Aristophanes und des Diphilos, eine Ἀμυμώνη wird uns für Nikochares bezeugt. — Von Aischylos sind uns erhalten die Ἱκέτιδες, so benannt nach dem Chor der Danaostöchter, die vor ihren Vettern, den Aigyptiaden, in Argos Schutz finden. Dass die Ἱκέτιδες das erste Stück der ganzen Danaidentrilogie des grossen Tragikers gebildet haben, bezweifelt jetzt wohl niemand mehr, und ebenso allgemein ist seit Welcker die Annahme, dass der Dichter für seine Trilogie aus dem Epos Δαναΐς geschöpft habe; abgesehen von dem (inhaltlich recht dürftigen) erhaltenen Stücke und den wenigen Fragmenten erteilt uns über die Behandlung der Sage durch Aischylos dieser selbst noch erwünschten Aufschluss im „Gefesselten Prometheus“ (V. 853 ff.). — Man nimmt also an, dass die Hiketides, „Vorbereitung und Motiv“ enthaltend, zur Trilogie verbunden waren mit den Θαλαμοποιοί oder Αἰγύπτιοι, die wohl die Bluthochzeit der Aigyptiaden zum Gegenstand hatten („die tragische That“), und den Δαναΐδες, worin Aphrodite die Verteidigung der Hypermestra übernahm mit dem Hinweis auf die Allmacht der Liebe („Urteil und Sühne“); dazu mochte Ἀμυμώνη gehört haben als Satyrspiel.

Wer ist nun Danaos? wer sind die Danaiden? — Von der Vulgata wird uns Danaos vorgestellt als Sohn des Belos und der Neilostochter Anchinoë oder eher Anchirrhoë, als der

[1] Vgl. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt.[2] S. 327.

Zwillingsbruder des Aigyptos. Nach Herodot ist er, wie Lynkeus, Aegypter aus Chemmis; von Platon wird er in der Leichenrede des „Menexenos“ in einem Atemzug genannt mit Pelops und Kadmos, Männern φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες. Auch Hekataios aus Abdera, im Altertum neben Manetho die Hauptquelle für ägyptische Geschichte, stellt Danaos auf eine Stufe mit Kadmos; der betreffende Passus ist uns bei Diodor erhalten, wo irrtümlich Hekataios von Milet als Gewährsmann zitiert wird statt des Abderiten gleichen Namens. Ebenfalls nach Diodor galt der Aegypter Danaos als Begründer des Ammonion, des Tempels des Ammon in der Oase Siwa in der libyschen Wüste. — Ja, man suchte Danaos direkt in der ägyptischen Geschichte nachzuweisen, ihn einzureihen in die ägyptische Königsliste als Armaïs (Harmaïs) oder Armaios (auch Hermaios), als Bruder des Sethos oder Sethosis (so Manetho) oder R(h)amesses (so Eusebios und Synkellos), welch letztere in diesem Fall also in die Rolle des Aigyptos eintraten[1]. — Danaos soll anderseits die Akropolis der Argiver angelegt, die Landesbeherrscher vor ihm dermassen an Glanz überstrahlt haben, dass die bisher Pelasgioten benannten Bewohner der Argolis nach ihm Δαναοί hiessen, Argos aber schlechthin die Stadt des Danaos oder der Danaiden, d. h. der Δαναΐδαι (nicht Δαναΐδες!)[2]; seinen Thron sah noch Pausanias im Tempel des Apollon Lykios, ferner sein Grabmal mitten auf dem Markt von Argos und sein Standbild zu Delphi; mit den Standbildern der Hypermestra und des Lynkeus und des ganzen Geschlechtes bis auf Perseus und Herakles hatten es die Argiver nach Delphi geweiht. — An die Gestalt des Danaos knüpfen sich wichtige Kulturfortschritte und Erfindungen. Unter Anweisung der Athena rüstete Danaos als erster das nach der Zahl seiner Töchter Πεντηκόντορος benannte Schiff

[1] Vgl. Parthey, Aeg. Personennamen S. 18 (Armaios, Armaïs), S. 98f. (Ramesses), S. 108 (Sethos, Sethosis).

[2] Δαναΐδαι=Δαναοί ist Euripides eigentümlich in hervorragendem Masse.

aus; oder es heisst allgemein: Danaos hat zuerst ein Schiff gebaut; das Schiff Δαναΐς wird hingestellt als die Vorläuferin der berühmten Ἀργώ; weiterhin wird der Erbauer der Argo als Sohn des Danaos aufgeführt, bis zu guterletzt des Danaos' Schiff selbst zu der Ehre gelangt, Argo (bezw. Argos) zu heissen[1]. — Ferner: Danaos habe vor Kadmos die Buchstaben nach Griechenland gebracht. — „König Danaos galt als der eigentliche Schöpfer aller auf künstliche Landesbewässerung bezüglichen Einrichtungen." — Endlich: als es sich darum handelte, den Töchtern neue Freier zuzuführen, habe Danaos den Wettlauf erfunden, jedenfalls zählte er unter die ersten, die Wettspiele veranstalteten: in der τάξις τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν ἀγώνων, die einen Teil des pseudo-aristotelischen Peplos bildete, erscheint er an dritter, bei Hygin an fünfter Stelle; bei diesem Anlass sei (nach Hygin) der erste Hymenaios gesungen worden. Auch sollen anfänglich dem Danaos zu Ehren die argivischen Sthenien (σθένεια) veranstaltet worden sein — Als eine Stiftung des Danaos oder dann seiner Töchter galt der hochberühmte Tempel der Athena Lindia auf Rhodos. Nach Diodor sei Danaos auf der Flucht aus Aegypten bei Lindos auf Rhodos eingelaufen, habe da, von den Einheimischen aufgenommen, den Tempel der Athena gegründet und ihr Standbild geweiht; während des Aufenthaltes in Lindos seien drei seiner Töchter gestorben, die übrigen dann mit dem Vater nach Argos gesegelt[2]. — Ueber die Ankunft daselbst und besonders über das Verhältnis des Danaos zum Apollon Lykios verbreitet sich Pausanias; darauf treten wir hier nicht ein.

---

[1] Wie vielleicht auch auf das Fahrzeug des Deukalion der berühmte Name übertragen ward: vgl. die Notiz aus dem zweiten Buch von Arrian's Gesch. Bithyniens (Βιθυνιακά) im Et. Mg. s. Ἀφέσιος Ζεύς.

[2] Mit dieser letzteren Bemerkung mag im Zusammenhang stehen, was Strabon (XIV 654) vermeldet, dass nach einigen Tlepolemos die Städte Lindos, Ialysos und Kameiros gegründet und sie benannt habe nach gleichnamigen Töchtern des Danaos; die von Neueren noch wenig beachtete Notiz auch bei Eust. zu Il. II 656 (S. 315, 14f.).

Was bleibt nun übrig von Danaos, wenn wir das Sagengewebe, das allmählich seinen Namen umsponnen, in seinen einzelnen Fäden und Fädchen einer genaueren Prüfung unterwerfen? Darauf die Antwort: Weiter nichts Greifbares, als dass er der Heros eponymos der Danaer ist, erfunden wurde als Ahnherr eines Stammes, der dann nach ihm den Namen erhalten, dergestalt als Glied eingereiht ward in den „berühmtesten aller Sagenstammbäume, denjenigen, dem Perseus, Herakles und die Könige der Dorer entstammen“ [1], dass er keinesfalls auch nur die Bedeutung eines Kadmos beanspruchen darf, in welchem man noch eher geneigt wäre, einen Repräsentanten einer Einwanderung und Beeinflussung von aussen, einen ernst zu nehmenden Pionier semitischer Kultur zu erkennen [2]. Noch in seiner „Geschichte des Altertums“ [3] hat Eduard Meyer in der Erzählung von Danaos' Einwanderung aus Aegypten eine Erinnerung an uralte Völkerbewegung gesucht; seither hat er sein Unrecht eingesehen und zugestanden: „Danaos' Einwanderung aus Aegypten ist nur die Folge der Auswanderung der Io und nicht älter als das siebente Jahrhundert“ [4]. Mit nichten ist Danaos' Königtum eine Fremdherrschaft. — Und selbst dabei beruhigt sich die historische Kritik nicht: sie nimmt dem Danaos auch seinen Glanz und seinen Thron; wie den Pelasgos, den Sohn des erdgeborenen Palaichthon (die Namenbildung ist durchsichtig genug!), jenen Pelasgos, den der aischyleische Danaos bei seiner Landung als Beherrscher von Argos vorfindet, stellt sie auch den Danaos hin als „geflickten Lumpenkönig“: „zu wirklichen Gestalten von Fleisch und Blut sind Pelasgos und Danaos nie geworden“ [5]. — Doch

[1] Ed. Meyer, Forsch. I 67.

[2] Dem widersprechen aber des bestimmtesten Crusius bei Roscher, Myth. Lex. unt. Kadmos (vgl. besonders II 880 ff.) und Schoemann-Lipsius, Gr. Altert. I 12 f.

[3] I 318 § 264.

[4] Forsch. I 84; vgl. auch Schoemann-Lipsius I 14.

[5] Forsch. I 88.

sehen wir näher zu. Unter den verschiedenen Berichten über Danaos und die Danaiden finden wir einen, in dem sich unschwer eine älteste Form der Sage vermuten lässt. Nach dem Scholiasten zu des Euripides Hekabe V. 886 waren Aigyptos und Danaos Brüder und zwar Söhne der argivischen Io, der Tochter des Inachos. Aigyptos erhielt fünfzig Söhne, Danaos fünfzig Töchter. Aus Neid auf die männliche Nachkommenschaft des Bruders und aus Furcht vor ihr vertrieb Danaos den Aigyptos samt seinen Söhnen nach Aegypten, bezw. in das Land, das nach Aigyptos benannt wurde. Später dann, als die Söhne zu Männern geworden, kehrte Aigyptos im Vertrauen auf seiner Söhne Stärke nach Argos zurück, und es erfolgte die Bluthochzeit. — Da erscheint also Danaos direkt als ein Sohn der Io, es fehlen die drei Zwischenglieder (Epaphos, Libye, Belos), die erst bei der Bearbeitung der Sage hineingekommen sind[1]. Aigyptos ist ein Grieche, und geht eigentlich nur nach Aegypten, um diesem Land seinen Namen zu geben; der Streit der feindlichen Brüder, sowie dann die Ermordung der Aigyptiaden gehören dem argivischen Lande an; Aegypten ist mit dem Namen Aigyptos hineingekommen, und weiterhin wurde auch Danaos dahin versetzt: der Auswanderung der Io entspricht nun, wie bemerkt, die Einwanderung des Danaos. — So berichtet der echte Apollodor im Schol. zu Il. I 42: Aigyptos und Danaos waren Zwillingssöhne des Belos; wie sie aber wegen der Herrschaft mit einander in Zwist geraten, liess Danaos aus Furcht und infolge eines Orakelspruches die Söhne des Aigyptos bis auf einen oder zwei durch seine Töchter umbringen, floh sodann mit diesen und kam über Rhodos nach Argos, wo ihm der damalige König Hellanor (verschrieben für Gelanor) die Herrschaft übergab. — Diese Version der Sage, welche die Hauptsache nach Aegypten verrückt, darf man vielleicht als die Darstellung der

[1] Forsch. I 77.

Δαναΐς betrachten an Hand des einzigen Bruchstückes, das uns aus dem Epos bei Clemens Alexandrinus erhalten, und in dem die Rede ist von Kämpfen in Aegypten. — Teilweise gleichen Wortlaut, wie der echte Apollodor, bietet die „Bibliotheca“ (II 11—13 W), doch wird als Grund der Flucht aus Aegypten lediglich die Furcht vor den Aigyptiaden erwähnt, und die Ermordung (wohl im Hinblick auf Aischylos) wieder nach Argos verlegt. — So ungefähr denkt sich auch Wecklein[1] den Werdegang der Sage von der ursprünglichen Gestalt bis zu der von Aischylos wiedergegebenen. — Und weiter! Von Danaos erzählte man auf der Insel Rhodos: das wundert uns nicht, wenn wir wissen, dass Rhodos seine ersten dorischen Bewohner von Argos aus empfing[2]. Brauchte aber Danaos den Umweg über Aegypten? Ja, die Rhodier wünschten es so; Rhodier sind es, welche die Verknüpfungen zwischen Argos und Aegypten vollzogen, oder sagen wir, zum mindesten begünstigt haben; Rhodier dienten mit andern Griechen in den Heeren des Psammetichos (663—610 v. Chr.)[3] und gründeten unter Amasis (569—526)[3] im „hellenischen“ Bezirk von Naukratis unterhalb Saïs eine grosse Handelsfaktorei; diese Rhodier hatten daher ein naheliegendes Interesse daran, dass ihre argivischen Ahnherren als Verwandte der einheimischen Bevölkerung erschienen[4]. — In diesem Zusammenhang mag es einen Sinn haben, auch Wilhelm Schwarz zum Worte kommen zu lassen, der vermutet, wir haben es in der Sage mit einer „Ausschliessung und Vertreibung hellenischer Kaufleute vom ägyptischen Markte“ zu thun[5]. — Und weiter! All die wichtigen Kulturfortschritte, die dem Danaos angedichtet worden, lassen

---

[1] S.-B. d. Münch. Ak. (phil.-hist. Cl.), 1893, 2, S. 396 f.

[2] Vgl. Gruppe, Gr. M. (Iw. Müller's Hdb. V 2) S. 267.

[3] Die chronologischen Ansätze nach Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 601.

[4] Gruppe S. 169.

[5] Jahrb. f. class. Phil. 147, 1893, S. 104.

sich in ihrer Erdichtung leicht durchschauen. — Danaos bedurfte zur Flucht eines Schiffes. Im Schiffbau habe ihn Athena unterwiesen: das verstehen wir wohl, da ja auf Danaos zurückgeführt wurde das Heiligtum der Ἀθηνᾶ Λινδία auf Rhodos, wie das der Ἀθηνᾶ Σαΐτις auf dem Pontinos, in der Gegend, wo Danaos den Boden von Argolis betreten haben soll. Es war ein Fünfzigruderer: natürlich, Danaos war doch der Vater von fünfzig Töchtern. Und als Repräsentant ältester Zeit mochte er leicht auch für den Erfinder eines solchen Fünzigruderers gelten, ja, direkt für den ersten, der ein Schiff gebaut; so muss er auch die Buchstabenschrift nach Hellas gebracht haben, als ein Doppelgänger oder gar Vorläufer des Kadmos; — kurz, abermals mit Meyer's Worten: „Danaos ist dazu da, dem Volke von Argos seinen Namen zu geben; weiter hat er keine Bedeutung“ [1]; war einmal sein Name untergebracht in dem Stammbaum, dem schon eine Danaë als Mutter des Perseus angehörte, war er einmal angenommen als Stammheros der Δαναοί, so wurde er selbstredend der Stifter der verschiedensten Kulte, vorab des Nationalheiligtums des Apollon Lykios, so wusste eben jeder folgende Schriftsteller mehr von ihm zu erzählen.

Speziell der Umstand, dass Danaos zu den Brunnen des Landes in Beziehung gesetzt wurde, leitet uns über auf seine angeblichen Töchter. Auch von ihnen wird gesagt, dass sie das Brunnengraben erfunden und gelehrt haben, und für sie besteht dies viel eher zu Rechte. Denn in diesen sogenannten Danaostöchtern sehen wir nach wie vor (im Anschluss an Preller) die Quellnymphen des argivischen Landes, wie denn zwei von ihnen, Amymone und Physadeia, uns ausdrücklich als solche bezeichnet werden [2]. Demgemäss werden wir in ihren Freiern, den Aigyptiaden, d. h. den Nachkommen des grossen Aigyptosstromes, die Wildbäche und Flüsse erkennen, die in der nassen

[1] Forsch. I 73.

[2] Schol. zu Kallim. H. V 47.

Jahreszeit üppig und mutwillig strömen, im Sommer aber dahinsterben, durch das Versiegen der Quellen gleichsam ihrer Köpfe beraubt: die Flüsse von Argos umwerben die Quellnymphen, aber die Ehe hat keine Dauer; die Quellnymphen schlagen ihren Freiern die Köpfe ab und werfen sie in den lernaiischen Sumpf, wogegen sie die Leiber vor der Stadt bestatten. Der letztere Zug, die Bestattung der Köpfe im See von Lerna, weist, wie die Sage von der lernaiischen Hydra mit ihren zahlreichen, immer wieder doppelt nachwachsenden Köpfen, hin auf den Wasserreichtum dieser Niederung im Gegensatz zu der an Quellen armen Umgebung von Argos[1]. Natürlich sind die Nymphen, wie ihre Freier, ursprünglich namenlos. Bei Hesiod heissen sie schlechthin Δανααί, d. i. „Danaermädchen", wie der Name Danaë auch die Mutter des Perseus einfach als „Danaermädchen" hinstellt. Erst, indem sie dem erdichteten Heros eponymos angeschlossen werden als dessen Töchter, kommt für sie das Patronymikon Δαναΐδες zur Verwendung. — So erscheint Danaos auch in des Aischylos' Hiketides, wie sich v. Wilamowitz[2] ausgedrückt hat, lediglich als „ein Annex seiner Töchter". — Und nun waren es fünfzig Töchter des Danaos und dem entsprechend fünfzig Söhne des Aigyptos, wie desgleichen die Zahl der Nereïden auf fünfzig angesetzt ist, wie ferner Endymion fünfzig Töchter hatte von Selene, wie der Söhne fünfzig und der Töchter fünfzig den Stolz des Priamos ausmachten, wie man des Lykaon Söhne, die Eponymen und Ktisten arkadischer Gaue und Ortschaften, rund auf fünfzig berechnete. Da war es für Dichter und Mythographen ein willkommener Anlass, für so viele Jünglinge und Mädchen bezeichnende, bedeutungsvolle Namen zu erfinden und zusammenzuordnen. Zwei solche Verzeichnisse von Danaiden und Aigyptiaden sind auf uns gekommen, das eine unter dem

[1] Vgl. Ed. Meyer, Forsch. I 75 f.

[2] Hermes XXII, 1887, S. 258; „im Appendix seiner Töchter": Ed. Meyer, Forsch. I 83.

Namen Apollodor's und das andere bei Hygin; eine sorgfältige Vergleichung der beiden hat Wilhelm Schwarz vorgenommen und kommt, vorzüglich an Hand dieser Listen, zum Schlusse, die Danaidensage sei „ein Schifferepos wie die Argonautensage, man könnte fast sagen ein Handelsepos“ [1]. — In der That geht eine grosse Zahl von Namen zurück auf geographische Begriffe, ein weiteres Kontingent ist der Schifffahrt entnommen, so dass sich in den verschiedenen Listen jeweilen das gesamte geographische Wissen der Zeit wiederspiegelte, und so das Danaidenepos „gewissermassen einen Abriss der Geographie geben konnte“ [2]. — Doch das bleibt immer nur eine Seite der Sage; der Quellmythos wird damit nicht aus der Welt geschafft, wie es das Bestreben war von Wilhelm Schwarz.

Nicht mit dem Quellmythos bringen wir in Verbindung die sogenannte Strafe der Danaiden im Hades, jene endlose Arbeit des Anfüllens eines lecken Fasses. — Fürs erste stellen wir fest, dass die männermordenden Jungfrauen in ältester Fassung der Sage trotz ihrer Blutthat straflos ausgingen: „es entsühnten sie Athena und Hermes auf Zeus' Gebot“, wogegen Danaos die Hypermestra (zunächst wenigstens) einsperren und bewachen liess [3]. Oder wir hören, dass sie Danaos vor ein förmliches Gericht gezogen, und dass sie nach ihrer Freisprechung der Ἀφροδίτη νικηφόρος ein sogenanntes Χοανον geweiht [4]. — In einlässlichster Weise hat J. J. Bach-

[1] A. a. O. S. 101.

[2] Ed. Meyer, Forsch. I 79.

[3] Apd. II 21f. W; aus dem Gefängnis die ovidische Epistel der Hypermestra an Lynkeus: Heroid. XIV.

[4] Paus. II 19, 6; auch 20, 7. Auf ähnlicher Situation wird sich ja auch das dritte Stück der aischyleischen Trilogie aufgebaut haben: herrliche Worte sind es, die sich aus den „Danaïdes“ erhalten haben, aus der Fürsprache der Göttin der Liebe (Frg. 43 N); Freund Josephy giebt sie also wieder:

„Die Liebe ist es, die den heil'gen Himmel
Lässt feur'ge Gluten zu der Erde senden,
Die Liebe ist es, die die weite Erde

OFEN die That der Danaostöchter unter dem Gesichtspunkt der Gynaikokratie beleuchtet; der Gynaikokratie, der zufolge sich das Weib den Mann wählt, über den es in der Ehe zu herrschen berufen ist, müssen die frevlen Aigyptiaden zum Opfer fallen; „vom Standpunkt der Gynaikokratie ist niemand schuldig, niemand tadelnswert, als nur allein Hypermestra, die lieber schwach und weich, als grausam und heldenmütig scheinen wollte". Die Danaiden mit ihrer „gynaikokratischen Amazonennatur" zeigen sich selbst als Teil jener Amazonenwelt, „sind selbst heldenmütige Kriegerinnen, die ihr Weiberrecht gegen gewaltthätige Vettern verteidigen und in der Bluthochzeit ihren höchsten Triumph feiern . . . Wie verächtlich, wie strafbar muss nun die feige Hypermestra erscheinen, die an dem Rechte ihres Geschlechts Verrat übt! wie begründet sind die Ketten, aus denen sie Ovid reden lässt, wie wohl gerechtfertigt das Gericht, vor welches sie Aischylos stellt. Und doch erfolgt Freisprechung u. s. w."[1]. — Sehen wir weiter zu. Auch v. WILAMOWITZ findet gelegentlich[2]: „Der Mord eines verhassten Gatten ist an sich kein exemplarisches Verbrechen", und W. SCHWARZ vermutet von seinem Standpunkt aus, die That der Danaiden habe Beziehung gehabt zum Seeraub: „Seeräubern gegenüber ist eben alles erlaubt gewesen"; der Sage liege der im Altertum so oft begegnende Frauenraub zu Grunde: „gegen ihre Räuber haben die Danaiden sich mit List und mit dem Dolche gewehrt"[3]. — Wie dem auch

Voll Sehnen lässt zum hohen Himmel schauen;
Im Regen, der aus hoher Wolke träufelt,
Küsst der Gemahl den Mund der Vielgeliebten,
Und aus dem Ehebunde sprosst den Menschen
Die fette Weide und die gold'nen Aehren, —
Des ganzen Sommers grünumlaubte Fülle:
Und alles ist das Werk der Aphrodite."

[1] BACHOFEN, Gräbersymb. d. Alten S. 397 und „Das Mutterrecht" S. 92ff., 144 u. s.

[2] Zu Eurip. Herakles V. 1016 (II² 221).

[3] A. a. O. S. 104.

sei, das jedenfalls entheben wir solchen Ausführungen, dass der Danaiden That älterer Zeit „in einem ganz anderen Lichte“ erschienen sein muss, als einer späteren, humaner denkenden, dass diese demnach auch nicht eine eigentliche Strafe traf in der Unterwelt, sondern im Grunde nur das Los, das ihrer wartete, wie wir sehen werden, als ἄγαμοι. — Schon auf Polygnot's Unterweltbild in der Halle der Knidier zu Delphi sah man Personen verschiedenen Geschlechtes und Alters in zerbrochenen Krügen Wasser tragen in ein (durchlöchertes?) Fass, sie, welche die Weihen von Eleusis für nichts geachtet, die ἀμύητοι (wie etwa die Beischrift auf dem Gemälde gelautet hat)[1], und ungefähr in gleichem Verstande spielt Platon an auf das Wassertragen mit einem Sieb[2] und auf das später sprichwörtliche „durchlöcherte Fass“[3]. An der bekannten Gorgiasstelle ist die Rede von den ἀμύητοι als den „Unseligsten im Hades, die in das lecke Fass Wasser tragen mit einem ebenso lecken Sieb“. Im Chorus fallen die Kommentatoren ein: „Dabei ist natürlich an die Strafe der Danaiden zu denken!“ — Mit nichten! Den wahren Sachverhalt hat bereits der alte Georg Friedr. Creuzer geahnt, indem er u. a. bemerkt: „Das Symbol des Wasserkrugs war früher da, als die mythische Geschichte von den Strafen der Danaiden in der Unterwelt; diese war erst die später ersonnene populäre Deutung: . . . auf die Danaiden ward die Strafe der Ungeweihten übertragen“[4]. Und ebenso gelangte Paul Schuster, der aus der Platonstelle die Umrisse, den Inhalt eines ἀνδρεῖος μῖμος des Sophron herauszuschälen verstand, etwa Ἀμύητοι betitelt, zu dem Schlusse: „Es scheint daher, als habe sich die früher allen Ungeweihten, Männern und freilich auch Frauen, angedrohte Pein erst später an bestimmten mythologischen Personen

[1] Paus. X 31, 9. 11.
[2] Rep. II 6 (p. 363 D).
[3] Gorg. c. 47 (p. 493 BC).
[4] Symb. und Myth. d. a. V. III² 480ff.

gleichsam lokalisiert“ [1]. — Erst seit dem 4. Jahrhundert kennen die Kunstdarstellungen bloss noch wassertragende Jungfrauen: „seit dieser Zeit scheint die Kunst nur noch die Danaiden darzustellen, sie verkörpern von jetzt an das Schicksal der Ungeweihten im Hades“ [2], und in der Litteratur ist unser ältester Zeuge für die Einführung eines heroïschen Namens für diese Höllenpein der späte Verfasser des pseudoplatonischen „Axiochos“, wo zuerst die Rede ist von Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς [3]. Unter der Voraussetzung, das Früherbezeugte sei auch das Ursprünglichere, hat man also neuerdings fast allgemein angenommen, dass auf die Danaiden die Strafe der ἀμύητοι übertragen worden sei [4]. Wie der ἀμύητος auch bezeichnet wird als ἀτελὴς ἱερῶν [5], so sind die Danaiden ἀτελεῖς γάμου: das τέλος, dessen Nichtvollendung an ihnen geahndet wird, ist nach Erwin Rohde's glücklicher Entdeckung ihr Ehebund, der durch ihre eigene Schuld unvollendet blieb; „die Ehe ist ein τέλος des Lebens; προτέλεια sind Hochzeitsopfer; darum ist wirklich der vor der Ehe Gestorbene ἀτέλεστος,

---

[1] Rh. M. XXIX, 1874, S. 628.

[2] Kuhnert, Arch. Jahrb. VIII, 1893, S. 111.

[3] Axioch. p. 371 E.

[4] Ausser Creuzer, Schuster, Kuhnert sind ferner zu nennen: v. Wilamowitz, Hom. Unters. (Philol. Unters. VII) S. 202 und zu Eur. Her. 1016 (II² 221); Kiessling zu Hor. c. III 11; Rohde, Psyche S. 292, 1 (modifiziert in der 2. Aufl. I 326 ff.); Dieterich, Nekyia S. 70, 1. Widerspruch findet sich bei: Robert, Die Nekyia d. Polygnot (16. Hall. Winckelmannsprogr. 1892) S. 52, 27 und Ed. Meyer, Forsch. I 76, 1; ferner bei Ferd. Dümmler, Delphika (Festschr. d. Univ. Basel 1894) S. 17 ff. („dem aber ein früheres Alter der Geschichte vom Danaidenfasse glaublich nachzuweisen nicht gelungen ist“) und Milchhoefer, Philol. LIII (N. F. VII), 1894, S. 397, 14 (vgl. auch Berl. phil. Wschr. XVIII, 1898, S. 748), der festhält an dem „Gedanken an das natürliche Substrat der Danaiden als der Quellnymphen von Lerna“ (nicht anders Miss Harrison: vgl. Am. Journ. of Arch. 1897, 419). — Mit Absicht lasse ich im folgenden möglichst anderen das Wort; es hat wenig Wert, umzumodeln, was schon andere zuvor gut gesagt haben.

[5] Hom. H. in Cer. 482.

und seine Seele hat keinen Frieden“[1]. Und weiter: „die Hochzeit wird nicht nur ein τέλος genannt, die Riten bei Hochzeit und Mysterienweihe sind ziemlich die gleichen, beide sind Lustrationsriten; eine Hauptrolle bei beiden spielt das λουτρόν“[2]. „Für das bedeutsame Brautbad diente die eigens hiefür bestimmte und übliche schlanke Lutrophoros“[3]; diese pflegte man also den Unvermählten aufs Grab zu stellen[4]; denn „vor der Hochzeit zu sterben, galt im Volke als grosses Unglück“[5]; und gar oft beklagen die Epigramme auf Grabsteinen die ἄωροι[6], besonders als ἄτεκνοι. So mochte denn nach volkstümlichem Glauben diejenigen, die das τέλος γάμου nicht erreicht, das Trauergeschick treffen, ewig vergeblich Wasser zu tragen zum Hochzeitsbad; „ewiges λουτροφορεῖν galt dem Volk als das Los der ἄγαμοι in der Unterwelt: ἄγαμοι waren die Danaostöchter“[7]; „sie haben sich wider die Natur vergangen, da sie die Ehe verschmähten“[8]. — So wandte man auch Αἰγύπτου γάμος als sprichwörtliche Redensart an: ἐπὶ τῶν ἀλυσιτελῶς γαμούντων, auf solche, die, wie Aigyptos bezw. seine Söhne, heirateten, ohne das τέλος der Ehe zu erfüllen[9]. — Sollte nun nicht die Volksmeinung, dass die ἄγαμοι zu der bekannten unendlichen Arbeit verdammt seien, doch ursprünglicher sein als dieselbe Vorstellung hinsichtlich der Ungeweihten in eleusinischen und orphischen Kreisen? Zu dieser Annahme neigt Rohde in der Neuauflage seiner „Psyche“,

---

[1] v. Wilamowitz zu Eur. Her. 1016.

[2] Dieterich a. a. O.

[3] Wolters, Ath. Mitt. XVI, 1891, S. 385.

[4] Vgl. u. a. auch Zacher, Philol. LIII (N. F. VII), 1894, S. 332f.

[5] Rohde, Psyche[2] I 337.

[6] = ἀροθάνατοι; ähnlich τριτάωρος, αἰνόλινος, ὠκύμορος u. s. f.; vgl. Welcker, Syll. epigr. S. 49.

[7] Kuhnert a. a. O. [8] v. Wilamowitz a. a. O.

[9] Also ἀ-λυσι-τελῶς ist gleichbedeutend mit ἀ-τελῶς, nur deutlicher noch als dieses, und die Redensart geht nicht auf solche, die zu ihrem Schaden heirateten. Vgl. C. paroemiogr. Gr. ed. Leutsch-Schneidewin I 204 (Diogenian. II 55); II 139 (Makarios I 48); 337f. (Apost. V 24).

und wir stimmen ihm unbedenklich bei. — „Haben also jene Mystiker harmlose attische Volksüberlieferungen und Märchen aufgegriffen, umgestempelt zu Hadesstrafen und mit grossen mythischen Namen ausgestattet?“ fragt sich auch Dieterich in ähnlichem Zusammenhang[1]. — Wie wenig ist uns im Grunde bekannt von echtem griechischen Volksglauben? Ausnahmsweise nur offenbart sich uns ein sicherer Niederschlag davon in den Denkmälern der Literatur und der bildenden Kunst; das Meiste muss erschlossen werden und bleibt bestritten. Gerade in unserem Fall dürfte es sich in der That um Spuren echten Volksglaubens handeln: ähnliche Volksmeinungen und Volksbräuche kehren auch anderswo wieder, knüpfen sich, wie wir gleich sehen werden, zumal auch auf deutschem Boden vielfach an die Umgehung der Ehe. In der Sage von den ἄγαμοι erkennt Rohde eine „einfachere volkstümliche Art“; sie denkt er sich „umgebildet für die Zwecke der mystischen Erbaulichkeit“; anderseits aber schoben sich an die Stelle der ἄγαμοι im allgemeinen speziell die Danaostöchter; und treffend auch fügt Rohde bei: „Die Danaiden, in minderem Grade auch schon die ἀμύητοι, werden (nach gewöhnlicher Annahme) gestraft durch ihre ἀτελεῖς ὑδρεῖαι; das kann, solange einfach von ἄγαμοι die Rede war, nicht der Sinn jener ziellosen Mühe gewesen sein, so wenig wie etwa beim Oknos.“

Fruchtloses Bemühen, Wasserschöpfen ohn' Unterlass in ein durchlöchertes Fass, war nach griechischem Volksglauben die Strafe für die Missachtung der natürlichen Triebe, — und im schweizerischen Kanton Wallis müssen die gestorbenen Hagestolze an einem gewissen Orte hausen und dort in durchlöcherten Körben Sand aus der Rhone zu Berge tragen[2]. In seinem trefflichen Aufsatz: „Altjungfernschicksal nach dem

[1] A. a. O. S. 76f.

[2] Haberland, Globus XXXIV, 1878, S. 205 (Rochholz, D. Glaube und Brauch im Spiegel d. heidn. Vorzeit I 155).

Tode“ führt Carl Haberland aus, wie der deutsche Volksglaube sich mehrfach mit dem Lose der verstorbenen alten Jungfrauen beschäftigt und im Gegensatz zu anderen Völkern, die in denselben ein unheimliches Element hervorheben (dabei hat er die Wilen-, Vurkolaken- und Vampyrgeschichten im Auge, die besonders bei slavischen Völkern Verbreitung haben), es mehr in scherzhafter Weise ausgemalt hat. Und es folgen in reicher Auswahl unfruchtbare und geradezu unmögliche, zum grossen Teil auch anzügliche Beschäftigungen, die der Volkswitz den alten Jungfern und gelegentlich auch den alten Knaben zugewiesen hat[1]. Wie ihr Leben für ein unnützes galt, für ein Leben, das seinen eigentlichen Zweck verfehlt hat, wir sagen wohl, im Sande verlaufen ist, so sind auch ihre Seelen verdammt zu wenig erbaulichen Verrichtungen, die ebenso unnütz sind und ebenso wenig je ihren Zweck erreichen, wie das verlassene Dasein. — Auch an griechische, speziell attische Uebung wird erinnert: „Die athenische Sinnigkeit holte auf den Gräbern unverheirateter Personen den nicht zur Ausführung gekommenen hochzeitlichen Brauch durch Darstellung eines wassertragenden Kindes oder auch nur eines Wassergefässes[2] symbolisch nach, ein Beweis, wie auch das griechische Volk gleich dem unsrigen die Ehe zur Erfüllung des Daseinszweckes für unbedingt erforderlich hielt.“ — Aber auch bedenklichere, tragischere Vorstellungen verbinden sich, wie schon angedeutet, im Aberglauben des Volkes mit dem Fort-

[1] Zu Haberland's Aufsatz vgl. auch die Abhandlung von Ludw. Tobler: „Die alten Jungfern im Glauben und Brauch des deutschen Volkes“: Ztschr. f. Völkerps. XIV, 1883, S. 64ff. und Kl. Schr. z. Volks- und Sprachk. S. 132ff., dazu meine Ausführungen im „Schweiz. Arch. f. Volksk.“ II, 1898, S. 55ff.

[2] Gemeint ist eben die schon erwähnte λουτροφόρος. Dass darunter auch etwas anderes als ein blosses Gefäss, auch etwa ein παῖς oder eine κούρη λουτροφόρος zu verstehen sei, wird entgegen den Zeugnissen des Harpokration und des Pollux in Abrede gestellt von Herzog, Arch. Ztg. XL, 1882, S. 138 und Wolters, Ath. Mitt. XVI, 1891, S. 386: von derartigen Statuen hat sich uns nichts erhalten.

wirken jungfräulich verstorbener Wesen. „Die kindertötende Jungfrauenseele kennt auch der griechische (speziell der lesbische) Volksglaube in der Γελλώ“[1]. In den Kreis dieser Anschauung gehört bekanntlich auch GOETHE's „Braut von Korinth“, wozu der Dichter den Rohstoff aus dem Wunderbuch des Phlegon von Tralleis geholt hat[2]. — Seine schönen Ausführungen beschliesst HABERLAND mit dem Hinweis auf das Schicksal, das andere Personen nach deutscher Anschauung trifft, die gleichfalls ihre Bestimmung nicht erfüllt, wie den Selbstmörder, den ohne Erfüllung eines gethanen Versprechens oder Gelübdes Gestorbenen, die gestorbene Wöchnerin: „sie müssen geisterhaft umgehen, bis sich ihre Bestimmung erfüllt hat.“ — Und dazu treten Parallelen aus dem Altertum; vor allem denke man an die ἄωροι (ἀωροθάνατοι), die „vor der Zeit“ Verstorbenen (zu denen eben auch die ἄγαμοι zu zählen sind), sowie als besondere Art der ἄωροι die βιαιοθάνατοι; sie beide, ἄωροι wie βιαιοθάνατοι, müssen ruhelos als Gespenster umgehen, sie in erster Linie bilden den Schwarm der Hekate; endlich können, wie allbekannt nicht zur Ruhe kommen die Seelen der ἄταφοι, der Unbestatteten, wie nach christlichem Aberglauben die ungetauft Verstorbenen[3]. — Wenn aber von Parallelen die Rede ist, so sollen zum Schlusse nicht unerwähnt bleiben die nächsten Parallelen zu den ἀτελεῖς ὑδρεῖαι, von denen wir ausgegangen sind: die ziellose Mühe eines Oknos, wie anderseits die Qualen der bekannten Büssergestalten im Hades, des Sisyphos und des Tantalos.

[1] Ueber Gello und verwandte Erscheinungsformen der Hekate vgl. besonders ROHDE, Psyche S. 371 ff. (in 2. Aufl. II 83. 407 ff.); einiges auch in meiner Schrift über „Skylla und Charybdis“ S. 26 f.

[2] Vgl. meine Schrift über „Charon, Charun, Charos“ S. 102, 4.

[3] Hiezu vgl. DILTHEY, Rh. M. XXVII, 1872, S. 386 ff., ferner RIESS bei PAULY-WISSOWA unt. „Aberglaube“ (I 93) und wiederum ROHDE, Psyche[2] II 411 ff.; endlich ROSCHER, Das v. d. „Kynanthopie“ handelnde Fragm. d. Marc. v. Side (Abh. d. k. sächs. Ges. d. W. XXXIX 1897, 3) S. 41 u. WEIZSAECKER, Jahrg. I. (1898) dieses „Archives“ S. 205.

Ideen über die Entwicklung der primitiven Weltanschauung.

Von

L. Frobenius[1].

Es sollen hier lockere, des Zusammenhanges mehr oder weniger entbehrende Ideen folgen, wie sie sich bei der Ausarbeitung eines umfangreichen Stoffes immer einstellen. Die Vorarbeiten zu jenem Werke, das zunächst als „Fragmente einer Weltanschauung" angekündigt, nun aber auf Wunsch des Verlegers als „Weltanschauung der Naturvölker" erschienen ist, haben mich naturgemäss vielfach mit der Religionsphilosophie und der Völkerpsychologie zusammengeführt. Aber, ich weiss nicht, ist es nur mein Schicksal oder das des Ethnologen überhaupt, die beiden Wissenschaften waren unhandlich für den Gebrauch. Die Werkzeuge, die sie bieten und verwenden, sind zu sehr für das eigene Arbeitsfeld nüanciert, um ohne weiteres auf einem anderen, auch wenn es mit der gleichen Frucht bestellt werden soll, Verwendung finden zu können. Und abermals reifte in mir die Ueberzeugung heran, die sich

[1] Trotzdem die vorliegende Studie manchem Widerspruch begegnen wird, glaubten wir doch dieselbe den Lesern nicht vorenthalten zu sollen, da sie jedenfalls zum Nachdenken anregt. Die Redaktion muss selbstverständlich die volle Verantwortlichkeit der einzelnen Ausführungen ihren Mitarbeitern überlassen, welcher prinzipielle Standpunkt hier ausdrücklich betont werden soll. Anm. der Redaktion.

schon bei den Studien der Kunstgeschichte und manchen Gebieten der Technik aufgedrängt hatte: die Völkerkunde muss selbständig und unabhängig die Erkenntnisse zeitigen, die auf dem Wege ihrer Entwicklung liegen. Es liegt dieser Anschauung keine Spur von Missachtung anderer Thätigkeit zu Grunde, sondern das Bedürfnis nach Selbständigkeit. Wir Ethnologen hängen noch allen möglichen Wissenschaften am Rockschosse und entbehren deshalb der Einheitlichkeit. Wenn die Ethnologie sich als selbständige Wissenschaft oder freiausgebildeter Zweig der grossen, Einen Wissenschaft proklamieren muss, so braucht sie einen eigenen Organismus, in dem alle Teile gegenseitig abgewogen sind und sich alles ergänzt. Heute gleicht sie noch gar sehr einem ungeordneten Mosaik. Und so trat ich denn von dem Versuche, mit dem Werkzeuge der Religionsphilosophie und der Völkerpsychologie zu arbeiten zurück und suchte eigenes Gerät zu schaffen.

Die Ergebnisse dieser Thätigkeit sind im grossen und ganzen in dem oben zitierten Werke dargestellt. Man mag dasselbe streng systematisch nennen, aus welchem Grunde alle noch dunklen Stellen, alles noch nicht vollkommen Reife, jene Ideen, die das letzte Resultat der Untersuchungen darstellen, nicht mit aufgenommen wurden. Sie sind kurz zusammengefasst, stellen nichts Einheitliches dar, sondern vielmehr Fingerweise, in welcher Richtung zu forschen ist und Resultate zu erzielen sind. Da sie frei aus der ethnologischen Arbeit herausgewachsen sind, nähern sie sich hie und da den Ergebnissen der Völkerpsychologie, erheben daher nicht den Anspruch der unbedingten Originalität und auch nicht den unwiderruflicher Genauigkeit. Sie bedeuten auch mehr Anregung als Lehre, was durch die Form, in der sie zusammengestellt sind, angedeutet ist. Es sind im weitesten Sinne die Anfänge einer ethnologischen Weltanschauungslehre.

Das Motiv. Ebensowenig wie man den Wind fassen, abbilden, beschreiben kann, sondern sich damit begnügen muss, aus den bewegten Zweigen der Bäume, dem umherflatternden Staub auf der Strasse etc. auf die Richtung des Windes und — wenn man hinter Glasscheiben steht — auf sein Vorhandensein zu schliessen, aus diesen Erscheinungen seine Eigenschaften, sein Wesen zu erkennen; ebenso ist für uns wie für ihn selbst das Motiv in der Weltanschauung des Wildlings etwas Unfassbares, Unklares, Schwerverständliches, das mehr als schöpfende oder schöpferische Kraft, denn als Schöpfung überhaupt erkennbar, das leichter im Bilde und Bildwerke als in der Sprache darzustellen ist. Und deshalb kann es von uns nur in seinen Wirkungen auf die Formen erkannt werden.

Wenn aber ein Wind weht, so schlagen die Baumzweige hin und her, die Staubkörner wirbeln lustig in verschiedener Richtung durcheinander, so dass jedes einzelnen bewegten Gegenstandes Bewegung nur ein Beweis dafür ist, dass eine Kraft hier wirkt; ob aber seine Bewegung der primären Richtung oder einer sekundären Strömung folgt, das kann nicht sogleich und nur nach einem Beobachten des überwiegenden Triebes gesagt werden.

So sind auch in den Anschauungsmotiven nicht etwa Einheiten oder feste Körper gegeben. Die wirkende Kraft kann nur aus den Beziehungen der Ausdrucksformen, aus der Entwicklungsrichtung, der Summe der Erscheinungen herausgefühlt werden.

Das Schöpfungsvermögen des Motives ist nicht an die Zeitlichkeit gebunden, auch nicht etwa an eines Schädels Zeugungs- und Fortpflanzungskraft. Einerseits kommt daher für die ganze Summe der Thatsachen nicht die Erklärung eines Wildlings in Betracht, die sowohl primärer als sekundärer Natur sein kann, sondern vielmehr ein Extrakt aus der Gesamtheit. Andererseits erhalten wir durch diese Erkenntnis die Berechtigung, Entwicklungsreihen darzustellen, Stammbäume der Familien nach descendentalem Schema.

Rhythmus und Ursprung des Motives. Aus mehreren Gründen spreche ich vom Rhythmus und nicht von Wiederholung in der Weltanschauung. Wenn in der Mythologie gleichviel oder mehr Sonnenhelden alle mit fundamental gleichen Eigenschaften, Schicksalen, Bedeutungen, Aufgang, Höhe, Untergang nebeneinander auftreten, so ist das als Rhythmus der Sonnenmythologie zu bezeichnen. Es wird sich bei einer herrschenden Form oder Erscheinungsfolge auch eine nicht als Sonnenheld in die Mythologie eingetretene Figur zum Sonnenhelden umbilden können, die Eigenschaften und Schicksale desselben aufnehmen und sich so dem herrschenden Rhythmus fügen.

Die Primitivsten, die nur die einzelnen Erscheinungen beachten, nicht aber deren Zusammenhang, erkannten nur die Ausnahmen. Die Wiederholung der stets gleichmässig wirkenden Naturmaschinerie drängte die Aufnahme der Erscheinungen dem Menschen doch zum Schlusse auf. Anderenortes (Bildende Kunst der Afrikaner 1897) ward gezeigt, wie der Mensch ohne seinen Willen die Menschenfigur schuf. Man kann daher den Rhythmus in der Weltanschauung als eine Folge oder das Spiegelbild des Rhythmus in der Natur bezeichnen.

In der Weltanschauung der Primitivsten ist der Rhythmus sehr schwach, wogegen das Naturwahre vorherrscht. Bei den Primitiven erscheinen bestimmte Motive und der Rhythmus überhaupt erst. Bei diesen herrscht das Bestreben, alle Thatsachen, Erscheinungen, Vorgänge etc. unter bestimmte Gesichtspunkte, also in Mythen in den Bereich eines Motivs zu bringen.

Wie die Charakterornamente in der Kunst, so verdanken also auch die entsprechenden Motive in der Weltanschauung dem Rhythmus ihre Entstehung.

Die zwei Welten. Die Primitivsten lebten in der Welt als Teile derselben und meinten nicht höher zu stehen, mehr zu vermögen oder irgendwie mehr zu sein, als Bäume, Tiere,

Mond etc. Die Wildlinge schufen in Opposition zur Natur eine Kulturwelt. Diese Menschen, die heutigen Naturvölker, leben nun in der Welt ihrer Schöpfungen.

Zwischen beiden Welten bestehen unzählige feine Beziehungen, denn der Mensch nahm die Stoffe zu der seinen aus der Naturwelt. Sein Streben war aus der Naturwelt, die ihm überall schwankend, beweglich, gesetzlos, unregelmässig erscheint — denn er beachtet ja nur die Ausnahmen und die Abnormitäten —, eine zu schaffen, deren Regeln und Rhythmus, Gesetze, Gebote und beständige Eigenschaften er vorschreibt und giebt, kurz eine Welt, in der er nicht diene, sondern herrsche.

Es ist das wichtig und mag daher nochmals anders gefasst werden:

„Die Primitivsten waren noch eins mit der Natur" heisst: sie fühlten sich als allen anderen gleichwertige Teile eines gleichartigen Ganzen und beugten sich anstandslos dem Willen ihrer Umgebung, solange nicht die Existenz bedroht war. In der Kulturentwicklung trennten sie sich von der Natur; im Kopfe des Wildlings spiegelt sich die Welt als Seine, die von ihm umgeformte. Er zwingt das Wetter, er zitiert den Toten, er tötet durch Zauber. Er gehorcht den Gesetzen seiner Schöpfungen, aber nicht direkt, sondern nur indirekt denen der Natur.

Deshalb können wir von zwei Welten reden, in denen die Wildlinge leben. Die eine, die Eigene, wissen sie, die andere, die Natur, ahnen, aber leugnen sie.

Auch wir leben in zwei Welten, aber da einerseits das Bestreben herrscht, die unsere der natürlichen gleich zu gestalten, da wir andererseits selbst darin leben, so können wir nicht die Unterschiede unserer und der Naturwelt erkennen, wie bei jenen, auf die und deren Anschauung wir gleichwie von Hügeln auf die Thäler herabschauen.

Material und Ziel der Weltanschauungslehre. Wir Ethnologen studieren die Menschheit und den Menschen hinsichtlich der Kultur. Zur Kultur gehört alles, was der Mensch besitzt oder was er geschaffen hat. Wir verfolgen die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Kulturbesitzes zurück bis zum Instinkt. Was hinter diesem liegt, geht uns zunächst nichts an.

Wir prüfen die Kultur weniger als Schöpfung des Menschen als als selbständigen Organismus und den Menschen als Objekt der Kultur (vgl. Kap. 1 des Werkes: „Ursprung der Kultur" Bd. I, Gebrüder Borntträger 1898).

So fragen wir auch nach dem Aufwachsen der Weltanschauung, nach der Fortpflanzung und der Verzweigung derselben, nach den Gesetzen, die Ursprung, Aufwachsen, Fortpflanzung und Verzweigung, Umformung, Aussterben bedingen, nach den Unterschieden der Weltanschauungsformen, nach ihren Motiven, nach deren Beziehungen untereinander, nach der Schöpfungskraft und den Schöpfungen.

Als Material der Untersuchung liegt vor uns eine Reihe von Mythen und Berichten von Vorstellungen, dann ethnologische Gegenstände. Auch die Mythen repräsentieren in ihrer Gesamtheit eine Sprache, die wertvoller ist als die meisten Berichte über Vorstellungen es sind. Letztere können, werden und müssen sogar oft individueller Natur sein, erstere dagegen sind stets Volkseigentum und entsprechen der herrschenden oder einer vergangenen Volksvorstellung.

Wir haben also als Formen vor uns Mythen und plastische Gegenstände, die mit den Berichten von Vorstellungen verglichen, den Text der Weltanschauung darstellen, welchen wir Ethnologen in die Sprache der Kultur unserer Zeit zu übersetzen haben.

Die Formen. Ein Motiv als Zwitterwesen, das selbst Schöpfung und Schöpfer ist, kann nicht aus einer Form, sondern nur aus Formen erkannt werden. Ein Motiv der Welt-

anschauung ist ein geistiges Lebewesen, das seitens der Wildlinge nicht gefesselt wird. Es lässt sich meist weder ein Zeitpunkt noch ein Ort weder seiner Entstehung noch seines Unterganges, Endes feststellen. Es ist fast wie ein launisch Geistlein, das bald hier in dieser, bald dort in jener Gestalt erscheint, fast nie aber in der gleichen, wenn es auch seiner Art Hauptwesenszug ist, eine bestimmte Gruppe von Erscheinungen zu bevorzugen. Daher also kann man ein Motiv nicht aus der Form, sondern nur aus Formen erkennen, woraus allein schon erhellt, dass es auch keine Scheidewände giebt zwischen dem Wirkungkreis, den Ausdrucksformen mehrerer, sagen wir zweier Motive. Man kann sagen, die Formen befruchten einander und daher kann man oft an einer Form die Wirkungskraft zweier Motive, das Erbe aus zwei Familien erkennen.

Weiterhin kann man schliessen: Es ist ein Fehler, sich dem Glauben hinzugeben, die Primitiven könnten ihre Motive in Worte fassen. Die instinktive, nicht die logische Schöpfungskraft (vgl. „Bildende Kunst“) liess sie entstehen.

Ja, ich meine sogar, die Sprache sei ein vorzügliches Mittel der Kultur, aber für die Besprechung subtiler, primitiver Geistesthätigkeit, wie überhaupt für die „hohen“ Wissenschaften ihrer natürlichen Plumpheit und fesselnden Eigenschaften halber ein schlechtes und oft klägliches Werkzeug. Was müssen wir nicht alles mit „Gott“ bezeichnen! Und dann erst Fetisch, Zauber, Idol!

Die Genesis. Im Anfange fluteten die Gase durcheinander. Verdichtungen traten ein. Ein Windhauch konnte sie wieder auseinander treiben. Sie waren nicht umgrenzt. — Heute finden wir die Krystalle als Niederschlag gasiger oder flüssiger Stoffe.

Im Anfange schwebten die Meinungen und Vorstellungen durcheinander wie jene Gase. Sie hatten weder Formen, noch

waren sie irgendwie fest, sondern leicht beweglich. — Jenen Krystallen gleichen die Mythen, Darstellungen und Vorstellungen der Naturvölker.

So war denn auch die Sprache nicht der direkte Träger jener embryonalen Schöpfungen in weit hinter uns liegenden Zeiten. Wie das Küchlein aus dem Ei schlüpfend schon auf das Getreidekorn am Boden zueilt, es aus der Menge der Erdkörperchen richtig herausfindet und aufpickt, trotzdem ihm noch keinerlei Belehrung hat zuteil werden können, da es in seine Schalenklause verschlossen war, — so muss es auch dort ein Vererben instinktiver Anschauung und Betrachtungsweise geben, wo noch nicht Sprache und nicht Gedanken geschaffen und erlernt sind.

Das nun muss um so mehr interessieren, als dadurch schon das Vorhandensein einer Stufenfolge der Entwicklung zwischen den Menschen des Instinktes und denen des Denkens angedeutet ist.

Da nun jene Menschen nicht die Gabe oder Kenntnis wörtlicher Ausdrucksweise besitzen, so kann es für sie nur eine Art der Aeusserung, Verständigung etc. geben, die Darstellung im Bilde. Denn Bilder der Umgebung sind es, aus denen die Weltanschauung emporwächst: der Sterbende oder Tote, der formwechselnde Mond, der rotglühende Sonnenball am Horizonte und die weisse Sonnenscheibe in der Mittagshöhe etc.

Und so haben wir das merkwürdige Schauspiel vor uns, dass, trotzdem sie recht wohl schon zu denken vermögen, die Naturvölker als Reste und Höhepunkte instinktiver Geistesthätigkeit die Mythen, und das sind Bilder, schaffen. So kommt es, dass die Mythen von den Schöpfern und Trägern derselben — wenn sie nicht im Stadium überwiegender Gedankenthätigkeit, einem höheren Stadium, das wir in den Griechen und Römern verkörpert sehen, sich befinden — nicht erklärt werden, dass sie nicht mit Kommentaren, nicht mit Gedankenstruktur versehen sind, sondern, weil vom In-

stinkte geboren, auch ohne logische Definition erhalten und fortgetragen werden.

Und dazu noch eine Anmerkung. Die Gelehrten werden oft und meist als besonders scharfe Denker gepriesen. Aber ich selbst muss auf dieses ehrende Prädikat, insofern es eigene Schaffensthätigkeit und nicht die Verarbeitung der Leistungen Anderer anbelangt, insofern verzichten, als es vielmehr ein feiner Tastsinn ist, der die Arbeit leitet; das, was wir Divinationsgabe nennen, ist es. Und diese ist zurück zu verfolgen bis zu jenen Naturvölkern, deren instinktive Schöpfungskraft ich eben besprach. Weiter unten mehr davon.

Entwicklungsreihen. Das Motiv, aufgefasst als eine verschiedene Formen hervorbringende oder in verschiedenen Formen sich äussernde Kraft, könnte nicht Reihen bilden, wenn nicht die Formen selbst Fortpflanzungskraft besässen. Sie befruchten sich, mischen sich, beeinflussen sich und zwar die direkt von der instinktiven Schöpfungskraft hervorgebrachten und die von den Formen abgeleiteten Formen unter einander. Wohlgemerkt! solange das Motiv lebt, d. h. schafft und gebiert oder sich verkörpert, wie man das nun will, solange stehen alle Formen unter der Kontrolle des Motives und sind daher in einen gewissen Rahmen gebannt, der nur durchbrochen wird, wenn Mischungen mit Formen verwandter Motive vor sich gehen.

Da nun einerseits instinktive Schöpfungskraft und Fortpflanzungskraft des Motives dasselbe, nur verschieden ausgedrückt ist, da neue Formen nur in der Berührung zweier verschiedener Formen gezeugt werden, so entrollt sich das Ganze als ein grossartiger Stammbaum und wir vermögen einzelne Teile desselben herauszunehmen, das sind Entwicklungsreihen.

Das Fehlen der Bindeglieder. „. . . auf eine Eigenart der ethnologischen Verbreitung hinzuweisen, die man kennen muss, um vieles sonst unbegreiflich Scheinende zu verstehen. Es ist das sporadische, rasenhafte Auftreten ethnologischer Eigentümlichkeiten; — die einzelnen Sitten und Gebräuche, Waffen und Gerätschaften finden sich oft über ein weites Gebiet verbreitet; aber sie sind nicht überall anzutreffen, wie etwa die Rasenschicht einer Prairie, sondern nur an einzelnen Punkten, hier halb verkümmert, dort im Uebermass entwickelt, so wie oft einzelne Baumgruppen über eine Wiesenlandschaft zerstreut sind. Dennoch wird der Ethnolog so wenig wie im letzteren Fall der Botaniker an einem ursprünglichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Gruppen zweifeln, wenn nur im Uebrigen die Aehnlichkeiten überzeugend sind und die Möglichkeit einer früheren Verbindung der getrennten Gebiete nicht allzu undenkbar erscheint“ — sagt Schurtz.

Und wie die geographische Verbreitung Lücken aufzuweisen hat, so ist es auch mit den Bindegliedern einer Entwicklungsreihe. Und für die Weltanschauung ist noch daran zu erinnern, dass unsere Kenntnis (der Mythen etc.) eine sehr fragmentarische ist. Es existirt nachweisbar eine grosse Menge von Anschauungen, die wir mühsam rekonstruieren müssen.

Inkongruenzen. Wenn wir eine Anschauung beschreiben und verfolgen, so ist das gleichbedeutend dem Skizzieren eines Ornamentes der Naturvölker mittelst des Zirkels oder des Lineales. Es stellt im grossen und ganzen Vorlage und Wiedergabe die gleiche Figur dar. Aber jene Linien sind nicht gerade und ohne Genauigkeit gezeichnet. Auch mögen die Farben hüben und drüben schwarz und weiss sein. Aber wir zeichnen den Schmutz, der den Gegenstand bedeckt, nicht mit; wir ergänzen verlöschte Teile, korrigieren Zeichenfehler etc.

Die Gedanken. Das Bedeutsame der Gedanken liegt, für die Weltanschauungslehre wenigstens, darin, dass es zwischen den denkbaren Extremen eine unendlich feine Stufenleiter oder Steigerung der Klarheit giebt. Der Wilde, der im Baume den Geist eines Ahnen verkörpert meint, kann das nicht in Worte fassen; vielmehr leugnet er den Glauben an das Fortbestehen der Seele, wenn er danach gefragt wird. — Auch im Kopfe des Gelehrten macht der Gedanke eine eminente Entwicklung durch zwischen dem Momente des „durch den Kopf-schiessens“ und dem Vermögen, denselben auf das Papier zu bringen. Doch ist wohl zu bemerken, dass sich dies nur auf eine bestimmte Art der Geistesthätigkeit, sagen wir „auf die Entdeckungen“ bezieht, die der Denkthätigkeit der Primitiven entspricht oder eine höhere Stufe derselben ist, neben der es ja noch manche andere Art giebt, z. B. die logische Ueberlegung der Mathematik etc.

Für uns Ethnologen ist die ungleiche Entwicklungshöhe in der Klarheit der Gedanken sehr wichtig. Die Wilden, nicht gewöhnt an das direkte Aussprechen, stets bis zu den Juden des alten Testaments und noch weiter in Beispielen redend, sind der abstrakten Ausdrucksweise nicht fähig, erschrecken und leugnen, wie schon bemerkt, oft ihre Urheberschaft, wenn man ihnen die eigene Anschauung in Worten vorlegt. — Die Beweglichkeit lässt eben die Fesselung in Gedanken noch nicht zu.

Es giebt manchen Beweis für den Durchschnitt des ersten ernsthaften Denkens in Dingen der Weltanschauung. Einer mag hier angeführt werden. Wir bemerken in primitiven Weltanschauungen eine merkwürdige Vielheit von Orten, in denen die Seele eines Verstorbenen haust, so im Vogel, der sie ins Jenseits trägt und von dort wieder zurückführt, im Baume, der auf dem Grabe gewachsen ist, in dem totemistischen Tiere, in dem alle Angehörigen einer Familie vermutet werden, in dem Schädel, der dem Grabe entnommen ist, dann in

einem bestimmten Orte im Jenseits, an den der Tote durch das Totenfest befördert ist, in der Ahnenfigur etc. Jeder dieser Orte entspricht einem Motive. Nun giebt es einen Moment, der sehr spät erst eintritt, in dem die Ueberlegung, dass solche Vielfältigkeit der Seelenwohnstätten mit der Einheit der Seele nicht übereinstimmen könne, zu bemerken ist, welche dahin führt, dass die Seele teilbar sei und ein Teil im Vogel, einer im Baume, einer im Toten, einer im Schädel etc. weile.

Die Entfremdung. Es kommt nicht selten vor, dass eine Sitte, eine Mythe, ein Kultgegenstand etc. selbständig wird. Das heisst, das Bewusstsein seiner Entstehung und Zugehörigkeit — meist ist es mehr ein instinktives Gefühl als ein Bewusstsein — erstirbt, und wenn so der Lebensnerv erstorben, hört die Bewegungsfähigkeit auf, die Zeugungs- und Fortpflanzungskraft. Nun schwebt die Form, die nur noch Form und tote Masse ist, frei, gleichviel ob Mythe, ob Sitte, ob Gegenstand. Entweder sie wird in eine andere Gruppe von Erscheinungen eingereiht oder bleibt ein selbständiges Wesen, das infolge des konservativen Sinnes, der Scheu, etwas aufzugeben, von der Kultur weitergeschleppt wird — man mag es einem Meteorstein vergleichen, der regellos durch den Weltraum irrt, bis er in einen wohlorganisierten Machtkreis gerät, in dem er sich auflösend oder zerschellend, aufgeht.

Den Prozess des Absterbens jenes die Form mit dem schöpferischen Motive verbindenden instinktiven oder logischen Bewusstseins nenne ich Entfremdung.

Die interessanteste Folge der Entfremdung ist die folgende: Die instinktive Lebens- und Schöpfungskraft verleiht der Form das Leben. Sie stirbt ab. Das Volk fragt nach der Bedeutung derselben und giebt ihm nun einen logisch erdachten Sinn. So wird sie aus dem Kreise der beweglichen instinktiven Formen in den der festen und beständigen, der

logisch erläuterten versetzt. Und hierher gehört ein grosser Teil jener Erscheinungen sicherlich, die SCHURTZ in der Abhandlung: Die Speiseverbote, erläutert hat. (Das Gesetz vom Wandel der Beweggründe!)

Die Einschaltung und andere Wandlungsprozesse

Wenn in der Entwicklung eines Motives gewisse Formen demselben entfremdet werden, so werden diese oftmals in einen anderen Anschauungskreis eingeschaltet. Wohl alle Sonnengötter Afrikas, auch einige Oceaniens, haben den Prozess der Entfremdung durchgemacht. Zumal die Mythologie der Maori auf Neuseeland strotzt von Beispielen der Entfremdung und Einschaltung.

Zu den letzteren nämlich nehmen die Ahnen, die Stammväter in den Wandersagen, die Handlungen, Eigenschaften Schicksale der Sonnengötter auf. Die Einschaltung ist erfolgt, weil ideelle Verwandtschaft (über die Formen der Verwandtschaft vgl. „Der westafrikanische Kulturkreis" Th. IV bei PETERMANN oder „Masken und Geheimbünde" Kap. Va) auf Grund des Manismus die Sonnenmythen (deren Hauptpunkt ist: die Seele folgt der Sonne) und die Ahnensagen verbindet. Vor allem bemerkenswert ist aber, wie Maui, der der Sonne folgende Vogelgott, zum Sonnengott wird, wie in einzelnen Mythen Tangaroa an die Stelle Maui's getreten ist etc.

Der besonderen Beachtung kann diese Erscheinung auch den Linguisten empfohlen werden (vgl. Miniatur, Pollir etc.), aber auch den Forschern der Ornamentik der Naturvölker.

Andere Wandlungsprozesse gehen z. B. auf Grund der Verpflanzung einer Kultur in andere Regionen vor sich. Die nordwestamerikanische Weltanschauung hat treffliche Beispiele für die materiellen Wandlungsprozesse gezeitigt, da hier Völker eines äquatorialen Klimas ihre Motive einem

Volke der gemässigten Zone überliefert haben. Es ist nur ein Beispiel geboten.

Ein Motiv lautet: Die Seele folgt der Sonne auf der Sonnenbahn. Wie in der „Weltanschauung der Naturvölker“ (Kap. 9) entwickelt ist, repräsentirt ein Strick, der bei den Nordwestamerikanern zum Tuche oder Schale wird, die Sonnenbahn. Die Nordwestamerikaner hüllen nun die Aschenreste in ein Tuch, „damit die Seele im Jenseits nicht friere“, während ursprünglich die Seele an dem Strick zur Belebung der körperlichen Ueberreste herabsteigen soll. — Im Winter ist der Tlinkit der Kälte ausgesetzt. So tritt dieses Frieren als wichtiger Faktor in die Anschauungen über den Seelenzustand ein. Die Beziehung der Sonne (als der Wärme Spendenden) zum Frieren liegt nahe. Die Sonnenbahn als Strick wird zum wärmenden Schale und so hat das lediglich materielle Wärmebedürfnis einen eigenen Wandlungsprozess hervorgerufen.

Solche materielle Wandlungsprozesse sind durchaus nicht selten, besonders häufig aber, wenn Anschauungen, die durch die natürliche Eigenart eines Landes bedingt sind, auf einen Boden gepflanzt werden, den andere Eigenschaften beherrschen. In den äquatorialen Gegenden ist die Sonne die grausame Vernichterin, in den nordischen dagegen die liebevolle Wärmespenderin. Und das beeinflusst allein schon die Entwicklung der solaren Weltanschauung sehr tiefgehend.

Herrschende und dienende Motive. Im Anfange, d. h. bei den Primitivisten, in der ersten Epoche der Weltanschauungsgeschichte, ist es noch nicht möglich, bestimmte Entwicklungsreihen herauszulösen. Noch ist das Ganze ein flüssiges Gemenge. Einzelheiten erscheinen und verschwinden. Es herrscht keine Uebereinstimmung. Es giebt eine individuelle, aber keine Volksanschauung. Noch beeinflussen sich nicht

feststehende Formen; die Formen selbst pflanzen sich noch nicht fort.

Erst wenn die Formen sich selbst fortpflanzen, wenn die Entfremdung eintritt und diese und jene flatterhaften Gebilde in bestimmte Entwicklungsreihen eingeschaltet werden, ergeben sich bestimmte und klar hervortretende Formen, die Entwicklungsreihen, die leitenden Motive. Diese können nun auch als die herrschenden bezeichnet werden, denn sie treten so gewaltmässig auf, dass die schöpferischen Kräfte einerseits übermächtig in ihrem Dienste schaffen und dass andererseits viele entfremdete Formen in das Interessengebiet des herrschenden Motives eingeschaltet werden.

Das Gesetz von den herrschenden und dienenden Motiven ist das wichtigste der Weltanschauungsgeschichte, ja das einzige, das uns dieselbe verständlich macht.

Uebergangsgebiete. Während also der Anfang ein homogenes Durcheinanderfluten vorstellt, schafft in der kommenden Zeit der Prozess der Entfremdung und die Entstehung der herrschenden Motive sowie in engerem Zusammenhange stehender Entwicklungsreihen Trennung.

In solcher Uebergangszeit lassen sich gleichsam bestimmte Farben erkennen, aber sie fliessen in einander über. Rechts und links mag man ein klares Blau und ein klares Rot erkennen. Beide verschwimmen aber in der Mitte in einer Skala aller Nüancen zwischen rot, violett, blau.

Die mittlere ist das Uebergangsgebiet. Im Verlaufe der weiteren Entwicklung konzentrieren sich hüben und drüben die roten und blauen Farbstoffe mehr und mehr. Es mögen sich hie und da zwischen der einen Farbe im Bereiche der anderen und an deren Rand noch violette Linien finden. Die Uebergangsstreifen aber werden schmaler und schmaler und die Farbe wird klarer und klarer.

Das Endstadium derartiger Entwicklung ist ein abgegrenzter Gegensatz von rot und blau und die letzten Vorgänge stellen die Bestrebungen dar, die im anderen Farbgebiet lagernden Inseln zu sich zu ziehen (vgl. auch RATZEL: „Ueber allgemeine Eigenschaften der geographischen Grenzen").

Als Beispiel diene jenes eigenartige Bild von der Vorstellung der Seelenverkörperung, welches die Seele im Baume, im Vogel, im Toten etc. gleichzeitig darstellt. Hier mischen sich die Anschauungen noch vollkommen durcheinander. Da aber, wo in der schematischen Darstellung des Klärungsprozesses das Blau dem Rot ohne Uebergang entgegengesetzt ist, da gehört jene Anschauung der Malaien und der alten Aegypter hin, die die Seele fein säuberlich teilt und jedwedem Teile seine Behausungsstelle zuweist.

Drei Weltanschauungsepochen. Es ergiebt sich von dem in den vorigen Abschnitten Dargelegten eine Folge von drei Epochen in der Weltanschauung der Naturvölker.

Die erste Epoche ist die der völligen Unklarheit, die der Primitivsten. Reste derselben treffen wir noch in der Mythologie d. h. den Erzählungen der Buschmänner. Bei diesen schwimmt noch alles regellos durcheinander. (Die Buschmänner können schon nicht mehr als Primitivste bezeichnet werden, aber ihre Weltanschauung zeigt uns noch das Ausklingen der Wesenszüge der primitivsten Weltanschauung an.)

In der zweiten Epoche treten die Entwicklungsreihen nebeneinander, lösen sich immer klarer aus dem Chaos der ursprünglich instinktiven Vorstellungs- und Anschauungswelt heraus. Das ist etwa die Weltanschauung der afrikanischen Negervölker, wenigstens der breiten Schicht und des Durchschnittes derselben.

In der dritten Epoche tritt nun an Stelle einer ungeordneten Summe von Mythen ein einzelnes Motiv derart despotisch

auf, dass es die anderen entweder absorbiert, sie zwingt, sich zu assimilieren, oder sie erstickt. — Dieses Ziel eines einzelnen herrschenden Motivs ist allerdings genau genommen ein unerreichtes Ideal. Dies Ziel bewirkt einen beständigen Kampf zwischen den herrschenden und dienenden Motiven. Es ist nur eine Frage der Stärke und Macht des herrschenden Motives, ob die dienenden im Stillen vegetieren, ihr Haupt erheben oder so lange verschwinden, bis eine Zeit kommt, in der das herrschende, despotische Motiv so altersschwach geworden ist, dass die Triebkraft der Instinkte und Gedanken wieder frei und selbständig auch im Widerspruch zum Hauptmotive schafft.

Im allgemeinen kann man aber sagen, dass schon in der polynesischen und malajischen Kulturepoche eine Zeit der dritten Art gegeben ist, denn an allen Motiven, wo der Zusammenbruch eingetreten ist, lässt es sich noch beweisen, dass sie dem herrschenden solaren Motive gedient haben. Es ist noch keine klar ausgesprochene Zeit dieser Art, aber in ihr können wir die Eigenart einer Weltanschauung der dritten Epoche erkennen.

Der Zerfall einer Weltanschauung. Mit der Entwicklung der Klärung des Gedankenlebens geht Hand in Hand die Entwicklung der Leitmotive. Je despotischer sie auftreten, desto kleiner wird die Zahl und die Bedeutung der dienenden und abgeleiteten Motive.

Wenn nun aus irgend einem Grunde eine Weltanschauung zusammenbricht, so ist das gleichbedeutend mit dem Zusammenbruch, dem Verkümmern, Degenerieren, Auflösen der Leitmotive. Die Vorgänge, die dann folgen oder Hand in Hand damit gehen, sind sehr eigenartig. Die abgeleiteten Motive wachsen; sie, die bis dahin unselbständig waren, werden frei und selbständig; aber es ist die Selbständigkeit der frei gewordenen Sklaven. Sie werden nie etwas Grosses, Einheit-

liches darstellen, allein schon deswegen, weil ihrer so viele sind und keine Subordination, keine Organisation unter ihnen ist.

Fragmente einer Weltanschauung. Die Fragmente einer zusammengebrochenen Weltanschauung sind nicht etwa tote Bruchstücke, wie die Trümmer eines zerfallenen Schlosses, sondern:

In alten Waldungen trifft man hie und da uralte Baumriesen. Während unter den jüngeren, kleineren und schwächeren Bäumen üppige Jugend sprosst, lassen diese solche nicht aufkommen. Sie saugen selbst alle Kraft aus dem Boden. Nun stirbt solch alter Recke ab. Da steigt in kurzer Zeit mächtig ein neuer Wald von Sprösslingen aus dem Boden, auf dem toten Leibe des alten Riesen empor; gleichsam ein Wettwachsen beginnt. Aber keiner der jungen schnell wachsenden Heisssporne vermag die anderen zu übereilen. Ihr Wachstum ist bald beendet, denn einer hemmt den andern und von unten dringt dazu noch immer neues Leben empor, das auch gespeist sein will. Da unten ringt sich aber ganz langsam, viel langsamer als die anderen, ein kleines Pflänzlein hindurch, eines vom Stamme des alten Riesen, auf dessen verwitternden Resten das tolle Treiben herrscht. Und erst, wenn von jenen Hitzigen schon mehrere Generationen erstorben sind, dann erreicht es ihre Höhe. Sie können den einen nicht ersticken, er wächst unbekümmert und nach vielen, vielen Generationen nimmt er die Stelle des alten Riesen ein; das Unterholz nimmt ab; es wird zum dienenden Gesinde, das nur noch ein kümmerliches Dasein fristet und mit stiller Wehmut der Zeit der Anarchie denken mag. Erst wenn der neue Riese wieder zusammenbricht, beginnt ihr Sprossen aufs neue.

Das ist ein Bild aus der Entwicklungsgeschichte der Weltanschauung. — Die Zeit eines herrschenden Motives repräsentiert die jugendkräftige Weltanschauung der Polynesier.

Die westafrikanische dagegen ist das beste Kapitel für die Zeit des Zusammenbruchs; an ihr mag man die Fragmente einer Weltanschauung studieren.

Kreise der hohen und niederen Anschauungen. Natürlich giebt es noch eine ganze Reihe von Prozessen der Umgestaltung im Innern der Weltanschauung.

Einer derselben kann so erklärt werden, dass ein Teil, zumal die abgeleiteten Motive zu Boden sinken, während ein anderer in die Höhe steigt. Der letztere wird durch die hohen zusammenhängenden Mythen gebildet und stellen den Kreis der hohen Anschauungen dar. Der andere birgt die niederen Anschauungen, die zumeist zusammenhangslos erscheinen und unter dem hier sehr weit gefassten Begriffe: „Zaubermittel und Aberglauben" zusammengefasst werden können. — „Aberglauben" kann im wissenschaftlichen Sinne nur heissen: vereinzelte, nicht mehr mit den Mutterformen in Zusammenhang und zumeist auch ausserhalb des Bereiches der herrschenden Motive stehende Anschauungen.

Recht klar kann man den Unterschied dieser beiden Schichten in der polynesischen Weltanschauung erkennen. Man würde es aber noch besser können, wenn wir über die niederen Anschauungen besser unterrichtet werden. Viel besser ausgebildet tritt aber die Zweiteilung einer hohen und einer niederen Schicht in den entwickelteren Formen der Religionen hervor. Unsere Traumbücher, Wahrsagereien (Bleigiessen, Aus-der-Hand-Lesen, Pantoffelwerfen etc.), Amulette etc. sind Merksteine des Kreises der niederen, das Neue Testament dagegen der des Kreises der hohen Anschauungen in der christlichen Religion. Es ist dabei sehr wohl denkbar, dass wenn überhaupt eine „wissenschaftliche" Weltanschauung möglich und die der Zukunft ist, dass dann die letzten Reste

der Religionen sich noch in einem Kreise der niederen Anschauungen erhalten.

Charakter der Weltanschauung. Es giebt nicht zwei Völker mit völlig gleicher Weltanschauung auf der Erde — ganz abgesehen von der Verschiedenartigkeit des Gehaltes an Motiven etc. Es ist auch auf den Charakter zu achten, der durch mehrere Merkmale bedingt ist, z. B. Alter des Volkes, Charakter des Volkes, Erziehung des Volkes.

Man denke an die Wucht eines dem Völkerschoose mit jugendlicher Kraft entspringenden Volkes, das in die Welt hinaus über Asche, Schutt, Leichen, pochend auf die Kraft der Jugend trotz Gott und dem Teufel dahinstürmt — und im Gegensatz dazu an die Bedächtigkeit eines infolge langen Lebens und Regierens weisen und erfahrenen gleich dem Greise sich dahinschleppenden und den Weg hin zur Gruft mit Bedacht überschauenden Volkes.

Weiterhin kommen die von den Eltern und Voreltern ererbten Eigenschaften in Betracht, wie Herrschsucht, Sklavensinn, Spott, Sanftmut, Verschlossenheit, Leichtfertigkeit, Rohheit, Grazie, Grösse, Sinnlichkeit.

Und drittens erinnere ich an die Geschichte und die geographische Position eines Volkes als die wichtigsten erziehenden Merkmale. Denn eine Weltanschauung kann ebensowohl vom geknechteten, seufzenden Volke wie vom siegreichen und jubelnden geboren und in die Welt getragen werden.

Weltanschauung, Religion, Wissenschaft. In eine Abhandlung wie die vorliegende gehört eine Abgrenzung dessen, was man als Weltanschauung, Wissenschaft und Religion zu bezeichnen habe, wenn auch die Entwicklung nach anderen Gesichtspunkten als den mit den hier leitenden in Verbindung zu bringen ist, weshalb ja auch in dem Werke „Die Welt-

anschauung etc.“ dieser Punkt flüchtig übergangen ist (vgl. dagegen „Ursprung der Kultur“ Bd. I Kap. 12 S. 311ff.).

Wir können in der Gesamtheit der primitiven Weltanschauungen zwei Strömungen der Entwicklung verfolgen. Die eine quillt aus dem ungebundenen, ungeregelten, individuellen Anschauen der Primitivsten heraus, „die noch eins mit der Natur sind“, die noch jedes herrschenden Motives entbehren, die summa summarum in naiver Weise die Natur betrachten als eine einheitliche, an der kein Ding höheren Wert besitzt als ein anderes. Die Erweiterung des Gesichtskreises und des Interesses führt durch den Animalismus, die luneare zur solaren Weltanschauung. Daneben her — man vergesse jedoch nicht, dass beide Strömungen einander beständig beeinflussen — geht die Entwicklung des Manismus, der die Frage zumal berücksichtigt, was aus dem Menschen nach dem Tode werde etc. und der je nach dem derzeitigen Stande der Naturanschauung (animalistische, luneare, solare etc.) modifiziert wird.

Aus der Erweiterung der Naturanschauung fliesst zuletzt die Wissenschaft heraus (Astrologie und Astronomie, Mathematik der alten Aegypter, kosmologische Philosophenschule etc.). Der Manismus jedoch führt hinüber zur Religion, die beständig eine Ergänzung der Wissenschaft ist (daher das Wissen in der Wissenschaft und „der“ Glauben in der Religion) und von den Gesetzen ausgeht, nach denen die Daseinsform im Jenseits vor dem Werden und nach dem Vergehen, also nach dem Tode bedingt wird. In welcher Beziehung zu diesen Gesetzen sowohl der Wissenschaft als vor allem der Religion die ethischen Forderungen stehen, zu erörtern, gehört nicht hierher.

Demnach können wir von Religion in allen jenen Kultur- und Weltanschauungsformen nicht sprechen, in denen die Trennung von Wissenschaft und Religion noch nicht vor sich gegangen ist.

Das Glauben. Wenn schon der Satz: „Dieses Naturvolk hat keine Religion“ für uns nicht existiert, so muss doch in jedem ruhig Ueberlegenden, auch der Wissenschaft ferner Stehenden der Satz: „Dieses Naturvolk glaubt an nichts“ Bedenken erregen.

Das heisst entweder, das Volk habe noch keine Anschauung, keine Vorstellung oder es hat eine gehabt, negiert aber dieselbe. Es kann also nur bedeuten, dass das Volk abergläubig sei, und wo Aberglaube ist (siehe oben), da muss auch Glauben sein. Jedoch kann von „Glauben“ überhaupt nicht die Rede sein.

Krankheits-Dämonen.

Von

Hofrat Dr. **M. Höfler.**

in Tölz.

I.

Seit Laistner's grundlegender Arbeit (Das Rätsel der Sphinx, Berlin 1889) über den Alptraum haben sich die Anschauungen über die Phantasiegestalten des letzteren wesentlich geläutert. War schon mit der ärztlichen Begründung der Druckgefühle beim Alptraume durch J. Börner (Das Alpdrücken, seine Begründung und Verhütung, Würzburg 1855) eine thatsächliche Unterlage für diese Erscheinung gegeben durch den solches Druckgefühl im Alptraume auslösenden Sauerstoffmangel des Blutes, der bei erworbenen oder angeborenen Herzleiden sich rascher bemerkbar macht, so war es doch Laistner, welcher zuerst von dieser allgemein menschlichen, weil physiologischen Thatsache aus weitere Schlussfolgerungen zog. Mit dem Augenblicke, in dem der Mensch anfing, die im Alptraume so lebhaft empfundenen Phantasiegestalten mit seiner betreffenden Aussenwelt zu verknüpfen, in die er diese Alpgeister legte, „da begann das logische Geschäft der Schlussfolgerung"; es entwickelten sich jene allgemein menschlichen Vorstellungen über die, obwohl niemals gesehenen, doch von allen Völkern und stets angenommenen Geister (Alpwesen), die als elbisches Kleinvolk im einfachen,

weil auch ursprünglicheren Vorstellungskreise des primitiven Menschen zu Gestalten der das Schicksal lenkenden Vorsehung wurden. Laistner machte sogar den weiteren Schritt, indem er auch die höheren mythologischen Gestalten als eine Weiterbildung des elbischen Kleinvolkes aus dem Alptraume ableitete.

Durch die ganze Mythologie ziehen sich zwei Formen von Alpgestalten, die je nach ihrem Einflusse auf den Menschen in gute und ungute, böse sich scheiden. Aus der Erklärung der Naturerscheinungen durch feindlich oder gütig gesinnte Geister („Marwirkung“) und aus dem Dualismus der menschlichen Lust- und Unlustempfindungen entsprang auch der religiös-medizinische Dualismus. Aus dem Unlusttraume, der mit Druckgefühl, Atemnot, Beklemmung und Angst einhergeht, entsprangen die Vorstellungen (Hallucinationen) von Druckgeistern; aus dem Lusttraume (Alpminne oder erotischer Traum) die von Minnegeistern; beide Formen können auch in einander übergehen, da sogar ein und derselbe Traum einen Wechsel der Gestalten erzeugen kann. Wie der Alpdruck eine allgemein menschliche Empfindung ist, so auch der mit Wollustempfindung verbundene erotische Alptraum. In beiden Fällen legte die menschliche Schlussfolgerung der thatsächlichen Empfindung den Einfluss elbischer Wesen (elbischer Wichte) unter. Der Mensch trat im Alptraume mit elbischen Geistern (namentlich mit weiblichen Maren, Wunschtocken) in Verbindung und erzeugte so nach diesem Glauben, der aus jener Schlussfolgerung sich entwickelte, Wesen, die von ihren Erzeugern (Elben und Menschen) die Aehnlichkeit der Gestalt hatten oder zum mindesten elbisch „gezeichnet“ waren. Aus der Alpminne entsprangen die sphinxartig halb menschlich halb unmenschlich angenommenen Leibesfrüchte.

Alle abnorm gestalteten Missgeburten mussten von jeher das Bedürfnis wecken, die Ursachen der Missbildungen zu erfahren; es kam zum Vergleiche der Missbildung mit ähnlichen Bildungen der Aussenwelt. Vom Vergleiche ist bis zum

Gleichsetzen nur ein Schritt. Die menschliche Missbildung mit tierischen Formen zu vergleichen, war gewiss das Zunächstliegende. Aus der Tierähnlichkeit der menschlichen Missbildung, für die der Mensch nicht Elternstelle sein wollte, schloss man auf die Tiergestalt der in der Alpminne mit dem Menschen zeugend thätigen Alpgeister. Die Missgeburt war dann das Produkt einer Mischung zwischen Mensch und Alp in Tiergestalt. In altersgrauen Vorzeiten lebten Mensch und Tier im selben Raume. Die wilden Tiere des Waldes konnten ebenso zu Alpgestalten (Ungeheuer und Riesen) werden, wie die ältesten Haustiere (Ziege, Rind) (Geisser = Waldmensch). Mit diesen, dem naturschlichten Menschen bekannten Tieren verglich die Phantasie desselben die mit auf die Welt gebrachten Missbildungen; sie war durch nichts behindert, das bloss Aehnliche zum Gleichen umzusetzen, das Unbekannte mit Bekanntem zu erklären. So erwuchsen die Gestalten und Körperformen der elbischen Wesen durch den Rückschluss aus der im Alptraume gesehenen („versehen", „entsehen") Gestalt oder aus der menschlichen Missbildung („Monstrum"; monēre, dazu verwandt: Minne), die durch ihre menschlich-tierisch gemischte Aehnlichkeit die Gestalt des elbischen Minnewesens, d. h. die ihres Miterzeugers ad oculos „demonstrierte". Ist es doch der menschlichen Phantasie eigen, dass sie den überirdischen Wesen irdische Formen und Züge verleiht, und ist doch der Glaube, dass das elbische Kleinvolk sich auch in Tierform, z. B. als Wurm zeigen könne, ein universeller.

Manche Tiere, namentlich die gefürchteteren, unheimlichen, gelten oder galten als die sichtbare Hülle elbischer Wesen, und wenn nach dem durch die ganze Welt verbreiteten Glauben alles Lebende vom Wasser entspringen sollte, so mussten auch die im Wasser lebenden Elben in Tiergestalt die häufigsten Veranlassungen menschlicher Missbildungen sein, die durch einen mahnenden Rückschluss aus der Aehnlichkeit der Form die Gestalt der erzeugenden Wasserelben verraten sollten.

Dieser Rückschluss vom Produkte auf den Produzenten erklärt eine Reihe von Gestalten der elbischen Wesen des Volksglaubens.

Der Gegenhalt, dass diese letzteren auch in einer Gestalt auftreten, die nicht auf den Menschen übertragbar ist und in keiner menschlichen Missgeburt zu finden ist, kann damit beseitigt werden, dass selbstverständlich nicht alle Alpgestalten aus der Schlussfolgerung von der produzierten menschlichen Missbildung abgeleitet werden dürfen. Die Thatsache der menschlichen und tierischen Parasiten z. B. konnte ebenso die Wurmgestalt der Alpwesen annehmen lassen, wie andererseits die menschliche Phantasie auch aus der unbelebten Natur (Nebel und Wind) solche elbische Gestalten bildete und in schrankenloser Willkürlichkeit schuf. Sie konnte bei dem grossen Spielraume des Vergleiches und der Erklärungsversuche unmöglich bei dem einen Vorbilde der menschlichen Missbildung zunächst beharren, mag auch die Thatsache der Missbildung und der Vererbung tierähnlicher Formen so und so oft wiedergekehrt sein. In der überwiegenden Mehrzahl der angeborenen Anomalien beim Menschen hat man es nun sicher nicht, wie man glaubte, mit einem „Rückschlage“ auf dessen uralte Stammformen (Atavismus) in der Tierwelt zu thun, sondern mit embryonalen Wachstumsstörungen und Zwillingsbildungen. Da aber das dabei gelieferte menschliche Wesen stets eine gewisse Aehnlichkeit (aber nicht Gleichheit) mit tierischen Formen aufweist, so war der stets nach Gründen forschenden Volksphantasie Spielraum genug gegeben, um nicht bloss Sphinxe, Centauren, Sirenen, Kynocephalen, Satyre und Phokomelien aus menschlichen Missbildungen entstehen zu lassen, sondern auch noch mehr und immer mehr Alpgestalten aus den letzteren durch Rückschluss zu erklären, d. h. aus der geschlechtlichen Kreuzung dieser Alpgestalten mit Menschen bei der Alpminne im Alptraume. Am häufigsten wird dabei an die Kröte als Alp (Krötenalp, Krotolf) gedacht worden sein; einesteils wegen ihres Aufenthaltes im Elemente des

Wassers, das, wie schon erwähnt, in allen Mythen zur Fruchtbarkeit in Beziehung gebracht wird (konf. Kinderbrunnen), andernteils weil die Empfindung einer im Leibe kriechenden Kröte eine bei kranken Frauen wohl aller Nationen vorkommende ist, und weil der angeborene Kropf gerade bei der auffälligsten und häufigsten Missbildung beim Menschen, dem Kretinen (Wechselbalg), eine krötenähnliche Verbreiterung (Ranula) unterm Kopfe darbietet.

In der Häufigkeit der angeborenen Missbildungen beim Menschen mag dann wohl der Klump- oder Antfuss folgen in seinen verschiedenen Formen (Pferde-, Bock-, Ziegen-, Hasenfuss), wobei die Ferse so in die Höhe gezogen ist, dass eine steilere Stellung des Fusses ähnlich der bei den eben erwähnten Tieren (Talipes equinus) zustande kommt. Die Pferde-, Hasen-, Ziegen- und Bockgestalt der Krankheitsdämonen ist dann durch das „Adulterium naturae" (Plinius) die vermeintliche Ursache dafür, dass derartige angeborene Missbildungen beim Menschen zur Beobachtung gelangen; desgleichen ist auch die Dreibeinigkeit der dämonenhaften Tiere, „Kruckmaren", dadurch erklärlich, dass sie ein Bein von ihren vieren an den Menschen abgetreten haben, welcher einen solchen Pferde-, Hasen-, Bock- oder Ziegenfuss hat. Nach dieser nämlichen dämonistischen Aetiologie erklären sich wohl auch die Hasenscharte und der Wolfsrachen durch das „Versehen" der konzipierenden oder schwangeren Mutter an einem Hasen oder durch den Einfluss des Roggenwolfes als Mittagsalp (Korndämon). Der Gänse-, Enten-, Krähen- und Krötenfuss, der in der Volkssage den elbischen Gestalten beigelegt wird, entspricht einesteils dem mit breiterer oder sonst missgestalteter Sohle auftretenden eigentlichen Klump-, Patsch- oder Plattfuss (Talipes varus et valgus), welcher mehrkantige oder besonders breite Trittspuren hinterlässt, andernteils der viel selteneren menschlichen Schwimmhautbildung, welche nach der Volkssage besonders die Nikertskinder, d. h. die vom Nix mit

dem Menschen erzeugten Kinder aufweisen. Wie die Ziege, so gehörte auch die Gans zu den ältesten Haus- und Lebensgenossen des Menschen, und Vergleiche menschlicher Missbildungen (z. B. vierzehiger Füsse) mit Formen (Fusseindrücken) dieser Haustiere dürften zu den ältesten Namensbezeichnungen gehören, wobei wohl zu beachten ist, dass in den schuhlosen Zeiten den Trittspuren grössere Aufmerksamkeit geschenkt wurde als heutzutage, so dass der „Rauhfuss" als Hasenspur dem „Glattfusse" als Menschenfuss gegenübergestellt werden konnte; so konnte auch der drei- bis vierzehige Menschenfuss dem Fusse der Wasservögel angeglichen werden. Gewiss ist es auch nicht grundlos, dass den Göttern und Heroen der Griechen und Römer auffallend oft etwas an den Füssen fehlt, wie auch der christliche Teufel ein „Hinkebein" ist; wäre es schon bewiesen, dass die höheren mythologischen Gebilde sich aus dem niederen elbischen Kleinvolke (à la Rumpelstilzchen, Maihinkel, oder krummen Wichtlein, Stiefelgeist, gestiefelte Kater etc.) entwickelten, wie die Adelinge und Könige aus dem übrigen Volke, dann wäre diese Fussgebrechlichkeit der Helden und Götter sicher als ein Rest ihres elbischen Ursprungs zu deuten.

Die vielfarbigen und behaarten Hautmäler (Naevus), die oft täuschend einem Stücke Tierfell (Kuh-, Katzen-, Pferde- oder Maushaut, eigentlich embryologisch genommen „ein Stück des untergegangenen Zwillingsbruders") ähneln, ferner die sonstige abnorme Behaarung, z. B. an der Kreuzbeingegend, legten der Phantasie die Beimischung oder den Einfluss von Dämonen (Faunen, Satyren) in solcher Tiergestalt bei der Erzeugung sehr nahe. Ex ungue leonem! Aus dem vermeintlichen Erbteile wurde auf das ganze Tierwesen, auf die Alpgestalt, welche an der Erzeugung des sphinxartigen Wesens beteiligt war, geschlossen. Diese Neigung, solche Tierähnlichkeiten bei menschlichen Missbildungen ausfindig zu machen, erstreckte sich gewiss auch auf jene menschlichen Anomalien,

welche bei dem zuerst normal geborenen Kinde sich später einstellten und dann durch Unterschiebung, bezw. Auswechselung des ersteren durch die Dämonenbrut in Gestalt des Wechselbalges erklärt wurden. Auch hiebei trat der Rückschluss von der Form der Frucht auf die Gestalt des Produzenten ein.

Es kann desgleichen als eine Weiterbildung dieser Vorstellung von einer menschlich-tierischen Kreuzung im Alptraume bei der Erzeugung des menschlichen Wechselbalges auch der Volksglauben aufgefasst werden, welcher annimmt, dass auch das tierische Wasserkalb durch menschlich-tierische Vermischung entstehe, wobei zu bemerken ist, dass die Sodomie unter den primitiven Völkern weit verbreitet ist.

Der Name „Altvater" oder „Altmann", auch der „Alte", womit die Abzehrung und Rhachitis der Kinder bezeichnet wird, entspringt der Vorstellung, dass das zuerst normale Kind durch Unterschiebung einer Dämonenbrut ausgewechselt wurde. Das greisenhafte, durch Fettschwund unter der Haut bedingte Runzelgesicht macht solche Kinder zu einem Zwerggreise und entspricht dem Runzolf, d. h. dem mit Runzeln verunstalteten Alp. Dünne, krumme Beinchen, Verbiegungen und Einsenkungen der Wirbelsäule (Senkrücken), schlaff abstehende Ohren (Flapp-, Leg-, auch Hang- oder Schlappohr), missfärbige Zähne, Altklugheit („Witz") bei körperlicher Unbehilflichkeit, watscheliger Gang, plumpe Glieder, Zwerggestalt, grosser Kopf etc. sind ebenso wie die Fussgebrechen körperliche Eigentümlichkeiten der elbischen Dämonen, wie der von diesen untergelegten Wechselbälge. Die höheren Grade der angeborenen fötalen Rhachitis, die den Vollkretinen kennzeichnen, sind mit einer Reihe von Hemmungsbildungen ausgestattet, welche denselben eine gewisse Tierähnlichkeit verleihen. Diese Kretinen oder Wechselbälge tragen fast immer den Namen irgend eines Dämons. d. h. der Name der elbischen Eltern geht auf den des Kindes über.

Die Vorstellung des Minneverkehrs zwischen elbischen Wesen, deren Tiermetamorphose im Volksglauben keine Grenzen hat, und den Menschen, geht durch die ganze Mythologie und Sagenwelt. Kuhn (Z. f. vgl. Spr.-W. XIII 118) hat gezeigt, „dass man schon in den Zeiten des Indogermanentums annahm, dass der Alp in den Leib des Menschen einziehe und Verbindungen mit demselben eingehe". „Jede neunte Nacht" verwandelt sich nach nordisch-heidnischem Glauben der männliche Gylvin in ein Weib und bekommt Kinder (Maurer II 66 Anm. 69). Die babylonische Lilith umarmte im Schlafe Männer und Frauen, die sich ihrer nicht erwehren konnten (Svóboda I 144). In Senaar vermischen sich die Flusspferde im blauen Nil mit den Frauen nach dem dortigen Volksglauben (l. cod. I 61). Nach den Sagen des deutschen und nordgermanischen Volkes gehen alle Ehen zwischen elbischen Dämonen (Riesen, Zwergen) und Menschen schlecht aus, und die ganze Nachkommenschaft hat darunter zu leiden, da sie die Eigenschaft beider Eltern haben (Maurer II 98ff.). Befruchtung von Jungfrauen im Schlafe (Wolkenschatten) durch Geister kannten die Germanen und Letten (Svóboda I 46; Scheible, Das Kloster, IX 653) wie die Gräkoromanen (Amor-Psyche, Zeus-Semele) (Liebrecht, z. Vk., S. 239), die Südslaven (Krauss, Bajuvaren im Guslarenliede) sowie die Zulu's (Liebrecht l. c. S. 249) etc.; kurz, der Alptraum als Minneverkehr zwischen elbischen Geistern und Menschen (Albenehe) ist allgemein. Die Alpminne gab die Erklärung ab für das überall beobachtbare Entstehen angeborener Missbildungen und Entwicklungsstörungen. Ueberwiegend sind es Wassergeister (Wasserminne, Meerminne, Nixen), welche im Alptraume mit den Menschen in Verkehr tretend solche Kinder erzeugen, die nach Sphinxart beider Eltern (Elben und Menschen) Natur aufweisen (vgl. Maurer II 101 Anm. 15); doch treten auch die geschlechtlich ganz zuchtlosen Waldgeister als Waldminne auf, nicht zu vergessen der Geissminner, die in Gestalt eines Bockes die Frauen

im Alptraume minnen und geissfüssige Kinder erzeugen. In der Landnama (Maurer II 64 Anm. 64) träumt Björn, dass eines Nachts ein Berggeist zu ihm komme und ihm anerbiete, mit ihm „in Gesellschaft zu treten“; er schien darauf einzugehen, worauf sich ein Bock zu seinen Geissen gesellte, und seitdem hiess Björn: Hafrabjörn = Bock*[caper]*-Björn. Die Teufelsbuhlschaften der Hexen sind nur ein späterer Nachklang dieser uralten Vorstellung, die im nordischen Glauben so weit ausgeartet war, dass selbst ohne geschlechtlichen Umgang durch den blossen Genuss eines elbischen Fisches oder eines von Göttern geschenkten Apfels (Symbol) ein übernatürlich gestaltetes Wesen erzeugt werden konnte (Maurer II 101).

Diese elbischen Gestalten sind nun in ihrer Thätigkeit an einen bestimmten Zeitabschnitt gebunden. Da der Alptraum vorwiegend in der Nachtzeit auftritt, so überwiegt auch die Nachtminne oder Nachtwonne, sowie der nächtliche Alpdruck (Nacht-Schaden, -Druck, -Griff, -Schrecken, -Geschrei etc.). In den heisseren südlichen Gegenden wird der Mittagsalp öfter als in den nördlichen Gegenden erwähnt; auch er teilt sich in seinen Erscheinungen in Alpdruck („panischer Schreck“) und Alpminne, d. h. in Unlust- und Lustempfindung. Als Alpdruck entspricht er der ἀκηδία = δαίμονα ὃς μεσημβρινὸς καλεῖται τῶν δαιμόνων βαρύτερον (du Cance III 2). Dieses Dämonium meridianum (fälschlich auch als Diana aufgefasst) entspricht den slavischen Vilen, böhmischen polednice, Poldsche, der polnischen Dziewana, der oberlausitzischen Dziwitza (Scheible IX 639; Urquell I 41), dem deutschen Mittagsteufel, der als „fliegender“ Schwarm beim höchsten Sonnenstande oder als Wassergeist um die Mittagsstunde erscheint und durch die einschläfernden Sonnenstrahlen elbische Verwirrung (Sonnenstich, furibunden Milzbrand, Malaria) bringt (Rochholz I 67 ff.; Laistner I 32, 43). Er ist identisch mit dem Mittagsgeiste und der Mittagsfrau.

Das Erscheinen der Morgensonne um die Zeit des Hahnenschreis vertreibt die elbischen nachtfahrenden Gestalten; denn sie ist (nach ALVISMAL S. 17) die „leidige Lähmerin" der lichtscheuen Elben, die die Nachtqual bereiten. Die Nachtzeit und der höchste Sonnenstand sind die Zeiten des Alpschwarms, so auch in der Jahressonnenwende des Winters die Zwölfnächte (24. Dez. bis 6. Jan.) und in der Sommersonnenwende (St. Johannes- und St. Veitstage) oder „den anderen Zwölften" (vom 1.—12. Mai). Der Donnerstag-Frühsonne führte man 1361 noch das am Bürzelalp (vom Alp verursachter Rotz) kranke Pferd zur Heilung entgegen; am Donnerstage opferte man den Elben (SCHEIBLE IX 169; ROCHHOLZ II 45); auch in der Edda wird die die Nachtelben vertreibende Frühsonne Alpverdruss (graetialfa) genannt. Diese elbischen Gestalten, die in den verschiedenartigsten Hüllen frei durch die Lüfte schwärmen, bringen Fruchtbarkeit (Kindersegen), rächen sich aber auch für das verweigerte Opfer, bezw. für die Vorenthaltung gebührender Nahrung (Kultspeise) durch Kinderraub (Epidemien) und sonstige „quälende" Beschwerden. Ausser den schon erwähnten sog. Alpzeiten sind als Schwärmzeiten der elbischen Dämonen noch folgende aufzuführen: a) Frohnfasten, d. h. Februarquatember; das von den Elben abstammende Frohnfasten- oder Quatemberkind trägt wie das Sonntagskind Merkmale der Elben an sich, es ist ein Witzboldkind, früh- „witzig" und altklug wie die rhachitischen Kinder, trägt einen Kreuzkopf (rhachitische Schädelfontanelle) und gilt als geistersehend. b) Die Galluswoche (oder Altweibersommer), in der die Marienfäden (= Zwergennaht) fliegen, daher sie die Schäch- oder Flugzeit, auch Elbenzeit genannt wird (LAISTNER II 355; SCHMELLER II 349, 363). Nach gräko-walachischem Glauben macht jede in solchen verbotenen oder geschlossenen Zeiten, d. h. in den Schwärmzeiten der Elben erfolgte Empfängnis eine Aus- oder Missgeburt, d. h. ein durch den rächenden Einfluss der Elben verändertes Kind (altnord. *út-burdr*). Gerade

in diesen elbischen Zeiten werden die Wechselbälge am häufigsten eingelegt. c) Die St. Veitsnächte oder Sonnenwendnächte, d. h. in denen die Bilwitzfreiheit herrscht, d. h. in welchen der Bil„witz" die Bilwitzkinder erzeugt (vgl. Bilwitzbaum in „Urquell", 1897, S. 33).

Nach diesen Schwärmzeiten unterscheiden sich auch die günstig gesinnten Lichtelben von den schwarzen Nacht- oder Dunkelelben.

Der Aufenthalt dieser elbischen Dämonen ist die ganze Aussenwelt; ursprünglich hausten wohl alle Krankheitsdämonen im wilden Walde (Katerloh, Butzloh), auch zwischen Rinde und Holz einzelner Bäume. Sie werden darum fast alle in den Wald oder Busch, bezw. in irgend einen Baum zurückgebannt.

Diesen feindlichen, unguten Walddämonen (Waldleute, Wildnis, wilde Tiere) stehen die meist gutgesinnten Hausgeister (Gütchen, Güttel) gegenüber, welche an der Hochsitzsäule (nord. *staf eda stalla*), im Leinwandgaden (Ehren), am Ofen (Ofenschlot) oder an der Herdplatte (Wichtelstein) in puppenartiger Butzgestalt (Hampelmann aus Holz, Wachs, Bein etc., Zaggen-[Zargen-?]Männlein in Bischofsgestalt) bildliche Verehrung fanden. Sie nahmen auch die Gestalt der Heimchen (Grillen, Hellheimchen) an. Diese an die Stätte gebundenen guten Holden (Hellsaelden) waren die logische Folge der Thatsache, dass der Kranke am Herde des Heims, an der Ofenhell, genas.

Die Phantasie des Volkes sah überall elbische, das Schicksal bestimmende Wesen. Die Wasserelben leben im Meere, im See, Weiher, Fluss, Brunnen (Katerbrunn, Butzbrunnen), Teich, Moore, in Mühlen, unter Brücken und auf Schiffen. Die Feldgeister, welche meist als Mittagselben auftreten, leben im Felde, auf Wiesen, Gärten und Aeckern, auf dem Anger, Heuboden, Bühel, den Bergen, kanzelförmigen (enterischen) Felsen, Höhlen, prähistorischen Steingräbern,

Schluchten und Löchern, im Bergschachte (Kobolt, Nickel) oder Stollen, in Glashütten und Schmelzöfen, als Windelben in den Lüften, Wolken und Nebeln.

Aber nicht bloss diese sogenannte „unbeseelte" Welt war Aufenthaltsort elbischer Geister, auch die dem Menschen bekannte Tierwelt galt als solcher; ja, diese wurde geradezu zur Hülle der elbischen Wesen. Nichts lag dabei näher, als Wurm- und Madengestalten als die anderen Hüllen solcher elbischer Geister oder geflügelter Seelen zu erklären, da thatsächlich krankmachende Parasiten im Leibe der Tiere und des Menschen nach uralter Erfahrung stets vorkamen. In den Zeiten, in welchen entwicklungsgeschichtliches Wissen vollständig fehlte, deckten sich geradezu Parasitismus und Dämonismus. Der Glaube an die Umwandlungsfähigkeit der menschlichen Hülle (nach dem Vorbilde der sich häutenden Puppe und Schlange) in eine tierisch-elbische, ist so allgemein menschlich, wie der Glaube an die Verwandlungsfähigkeit der durch den Tod vom Körper abgeschiedenen Seele (Mare). Die Seelen der verstorbenen Sippengenossen waren es, welche ruhelos (unerlöst) als Walddämonen oder Gespenster umherschweiften; die guten Seelen kehrten zum friedlichen Seelenreiche (Engelland) zurück, von wo sie, vom geflügelten Schwan oder Storch getragen, zur Erde gebracht wurden oder aus dem Fruchtelemente, dem Wasser, durch die Brunnengeister auf die Welt gelangten; die ruhelosen Seelen aber nahmen vielerlei Gestalten (altnord. *eigi einhamir*), namentlich von Tieren an und werden so zu bösen, wilden, quälenden Geistern, welche oft gespensterhaft reitend (altnord. *gandreid*) den Einzelnen wie die Sippe und das ganze Volk „heimsuchten" oder als Folgegeist (altnord. *manns fylgja, hamfoer = mar*) (Maurer, II 70, 102, 414) diesen überallhin folgen. Am häufigsten nahmen sie die Gestalt unheimlicher, kriechender, fusslos auf dem Bauche sich fortbewegender, an „Unstätten" wohnender Tiere, giftig beissender Würmer und Käfer etc. oder geflügelter Wesen an. Wer

über solche „Unstätten“ gegangen war, erkrankte durch den Einfluss der an solchen Orten „umgehenden“ elbischen Gestalten, z. B. Bergmännlein an Nachtblattern, am Nachtschrecken, Nachtschaden oder Nachtgeschrei; solche Unstätten waren Bilwitzbäume, Thürschwellen, Ausgussstellen, wo man Abortusmolen (Krötenalp) zu vergraben pflegte. Der Schwellenvogel (= Insektenlarve im Holz der Thürschwelle, welche zum Schmetterling sich entwickelt) war ebenfalls Ursache am Abortus habitualis und wurde 1766 noch durch Niederlegung von Zaubersachen von dieser Unstätte des Hauses verscheucht.

Die häufigste Dämonenfigur in Tiergestalt ist der Wurm. Schon die Indogermanen (Kuhn, Z. f. vergl. Spr.-W., XIII 144, ' '7; Grimm, D. M., II 1109) sahen die parasitären Würmer (Eingeweidewürmer, Madenwürmer in Dasselbeulen, Fliegenmaden in Wunden und Geschwüren) als elbische Dämonen an. In althochdeutscher Zeit wurden sie als Ang-Quese, auch Ang-Sätz bezeichnet, d. h. als Beschwerden (Ange) machender Quesenwurm, der in der Haut sitzt. Solche Wurmdämonen treten in Besprechungen wie andere Elben dreifarbig auf, eine uralte Vorstellung, welche den drei Lebensstadien entspricht. Die Würmer treten aber auch als blaue*[1], braune, gelbe*, graue*. grüne*, rote*, schwarze* und weisse* Dämonen auf. Ihr Sitz ist After, Auge*, Bauch, Bein, Blut, Bürzel* (Bürzelalp), Darm, Eiter, Finger, Fleisch*, Frucht*, Glieder*, Haare*, Hand, Harn, Haupt, Haut, Herz, Hirn, Horn, Kiefer, Klaue, Knochen, Kopf, Kot, Krone (Huf), Leber, Leder, Mähne, Magen*, Mark*, Mastdarm, Nabel, Nagel, Nase, Nerve, Ohr, Speck, Sterz, Wunden, Zähne* und Zunge.

Ihre Gestalt wird bezeichnet als assel-, band-*, blasen-, egel-, finnenförmig, geflügelt, gürtel-* (ring-* oder zirkel-), hornartig, käferförmig, klein*, kurz, lang, lint-* (Schlange), maden-,

[1] Die mit * bezeichneten treten in Besprechungsformeln auf; die roten und weissen Würmer werden direkt als rote, bezw. weisse „Elben“ bezeichnet.

nadel-, nestel- (nesso-*), pagge-, protz-, putz-, queseförmig, rund, schnaittelartig, spannenlang, spindel-, spulenförmig, stollenartig, tatzenfüssig.

Ihre Thätigkeit ist ausbeissend*, auswerfend, beissend*, blasen*erzeugend (blasend), böse*, branderzeugend, drehkrankmachend, dumm*(machend), fahrend*, fegend, fliegend, fliessend (flussmachend), fressend*, gäh*(hungermachend), geit*(machend), gicht-*, gift-*(erzeugend), Gneiss* (= plagend), Gniet* (= Anstrengung, Qual, Not machend), hart* (= Hautschwielen erzeugend), heer*(verheerend), heisch* (heisse Entzündungs, geschwülste machend), inger* (Ang machend), kneipend*-liegend* (= latent), mordend, nagend*, Nessel erzeugend, peinigend (Peiniger, Piner, Pierwurm), pfetzend, Räude * erzeugend (Reitwurm), reissend, Rotz machend, ruhig (= latent), schabend, scharf (= akute Erscheinungen machend), schlafend (= latent), schiessend (= Schuss machend), schliefend, spinnend, springend (= seinen Platz wechselnd), Streit* (= Unruhe machend), Sür* (= Süren erzeugend), tollmachend, totmachend (Gangräna), übergiehrend, umlaufend, Werren machend, Wind erzeugend, Zadel (inedia) machend, zehrend, Zitter (Zitterach) machend, eine wahrhaft überraschende Vielseitigkeit.

Der Aufenthalt dieser Würmer und Wurmdämonen ausserhalb des menschlichen und tierischen Körpers ist ausserdem: Tau, Erde, Feld*, Haselstaude (Haselwurm), Hölle, Wasser, und Lüfte.

Der Wurm ist im Volksglauben die typische Gestalt eines elbischen Krankheitsdämons, welcher nach deutschem, germanischem und indogermanischem Volksglauben bei Mensch und Haustier Seuchen bringt. Ueber die wahre Genese solcher Infektionskrankheiten wussten diese Generationen natürlich nichts. Sie nahmen unholde elbische Wesen, namentlich aus dem Walde, als Ursache derselben an und vermuteten solche parasitäre Lebewesen, die sich im Innern von Tier und Mensch

aufhalten (nisten), und sahen demgemäss in jedem Wurmparasiten einen mitzehrenden, elbischen Krankheitsdämon, während die Anhänger der modernen Medizinforschung am Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Krankheit als einen Parasiten betrachten, der auf Kosten der übrigen, gesunden Organe am Körper zehre; Theorien da und dort! Als Wurm galt aber dem Volke auch alles scheinbar fusslos kriechende Getier, z. B. Aal, Assel, Echse, Egel (Igel), Engerling, Grille, Larve, Laus, Made, Molch, Mücke, Natter, Raupe, Salamander, Schlange etc. Die Kröte, die nach C. v. MEGENBERG „ein schelmiges Gesicht" hat und unter verschiedenen Namen bei den verschiedenen deutschen Volksstämmen auftritt (z. B. Auke, Basilisk, Brotz, Hetsche, Höppin, Lorch, Mog, Muggel, Pudde, Unke etc.), war nach dem Wurme die häufigste Gestalt eines elbischen Krankheitswichtes. Sie sass als Krottolf oder Krötenalp, d. h. als Mole in der schwangeren Gebärmutter, als Herzkröte (Thrombus) im Herzen, als Kropfdrüse unter der Zunge (Krötin) des kropfigen, „verkrotteten" Kretinen, dessen Name vielleicht von der Kröte (krötenartig = cretino?) sich ableitet. Als Milzbrandbeule in Form eines Halskropfes sitzt sie auch nach dem Volksglauben unter der Zunge und am Euter des Tieres. Ihr Aufhocken beim Laichgeschäfte, eine Art von Brütung, war eines der Vorbilder für den dämonenhaften Aufhocker (Incubus). Das Volk nimmt auch Krötengift an, das sie seichend von sich geben soll und wodurch sie Lymphangoitis, Phlegmone, Rotlauf, Wimmer und Milzbrandbeulen erzeugen soll; auch der Klauenwurm beim Pferde oder Mauke ist = Kröte (crapaudine = crapaldus = buffo = Javart oder Mauke). Unter Krötengestalt erscheinen Norggen, Nicker, Zwerge, weisse Frau, Hexe, Mar etc. Die Kröte rächt sich an dem, der ihr Böses thut, nach norwegischem Volksglauben, so dass sie sich ihm des Nachts auf die Brust legt (LIEBRECHT, z. V. K., S. 333), d. h. ihm Alpdruck macht; ist also eine der vielen Alpgestalten.

Die Krankheitsdämonen nehmen auch die Gestalt geflügelter Wesen, wie die Engel, an und zwar von der kleinsten Mücke bis zu jenem fabelhaften Gebilde der Phantasie, das als Dracholf oder Drachenalp das verkörperte geflügelte Ungeheuer darstellen sollte, welches Pestseuchen bringt und als solches zur mörderischen Furie ausartete. In Corsika ward eine nachzehrende, elbische Mücke (mosca) sogar ochsengross (grande come un bue) und veranlasste eine Endemie (vermutlich Syphilis) mit pestartiger Ausbreitung (Istoria di Corsica dell' Arcidiacono A. P. Fillipini[2] II 85—89; Bulletin de la société des sciences historiques et naturelles de la Corse VIII 149; Gregorovius, Corsica[2], S. 274ff.). Die Vorstellung des germanischen Hirten, dass ungeheure Insektenschwärme aus den Lüften sich herabsenken, Milzbrandseuchen bringend und das Weidevieh quälend und plagend, vermengte sich mit der von den Gräkoromanen übernommenen Vorstellung vom Drachenwesen, und letzteres Ungeheuer übernahm mit der Zeit ganz die Rolle eines Pestdämons auch im germanischen, bezw. deutschen Volke. Jedes in den Lüften sich bewegende, geflügelte Wesen galt als seelentragender, fliegender Elb (Alp). Darum übernahmen im germanischen Volksglauben die Mücke, Fliege, Käfer, Grille, Schabe, Motte, Schmetterling, Biene, Wespe, Hummel ebenso Alp-(Elben-)Wesen und Gestalt an, wie Geier, Elster, Häher (Mark-Olf), Taube, Krähe, Rabe, Habergeiss, schwarzer Hahn, Flunder (Butt), Eule, Schwan, Storch, Gans, Ente, Kuckuck, Rotkehlchen und der echt germanische Vogel Greif der Mythologie. Letzterer drückt schon in seinem Namen das dämonistische Ergreifen aus und entspricht der Furia infernalis, welche rauschend vom Himmel herabfällt (= Alpdrache) und anfallweise den Milzbrand als Viehseuche erzeugen sollte, wesshalb auch der Milzbrand im Volksmunde „Angriff" heisst. Diese Vorstellung, dass geflügelte Tiere unter dem Vieh Seuchen veranlassen können, wird wohl ursprünglich nur vom Hirtenvolke ausgegangen sein. Letzteres

hatte gewiss schon in Urzeiten auch die Beobachtung gemacht, dass Maden von Beissfliegen in den Nasenhöhlenräumen der Weideschafe sich vorfinden und übertrug diese Beobachtung auch auf das vom Drehwurm behaftete Schaf, in dessen Schädelraum der Viehhirte durch das sogen. Tölpelbohren den elbischen Dämon aufsuchte, welcher das Schaf tölpelhirnig machte. Vielleicht sind die seltenen Funde von prähistorischen trepanierten Schädeln [1] des Menschen auch auf diese Vorstellung zurückzuführen, welche auf ihn übertragen wurde, so dass man auch in seinem Gehirne einen Abkömmling von fliegenden Elben (Made) annahm; daher auch der Ausdruck: „er hat Grillen, Mücken, Spinnen, Motten, Engerlinge, Tauben im Kopfe", was so viel bedeutet, als: er ist verwirrt durch fliegende Elben, die in seinem Kopfe nisten, wie der Drehwurm im Schädel des tölpelhirnigen Schafes.

Eine kriechende und fliegende Dämonengestalt hat nur das importierte Phantasiegebilde des Drachen, welcher Vogel- und Wurmgestalt in sich vereinigend die einheimischen Gestalten des Vogels Greif und des Lintwurms verdrängte.

Wenn die elbischen Dämonen in der Gestalt eines Haustieres bei dem deutschen Volke auftreten, so geschieht das fast ausschliesslich unter einer abnormen, gewissermassen elbisch veranlassten, abweichenden, fleckigen Hautfarbe, z. B. als scheckiges Kalb oder in der Dämonenfarbe: schwarz, als schwarzer Stier (Alptier), schwarzer Bock (Korndämon), schwarze Katze (Kater), schwarzer Pudel, schwarzes Schwein, schwarzes Huhn und schwarzes Pferd. Häufig nehmen auch die elbischen, bösen Dämonen die Gestalt wilder Tiere des Waldes (= Wildnis) an, und es ist erklärlich, dass Vergleiche menschlicher Abnormitäten des Körpers, wenn diese besonders difform waren, mit Vorliebe von solchen wilden Tieren entnommen und wenn besonders auffallende Krankheiten, wie Tetanus, Rotlauf (Wild-

[1] S. Nordische Altertumskunde v. Sophus Müller, 1896, S. 171; Archiv f. Klinische Chirurgie 1896, S. 912ff.; 1883, S. 796ff.

feuer) oder langdauerndes Koma durch ein winniges und elbisches Tierwesen veranlasst angenommen wurden (z. B. Duseltier, Alptier, fahrendes, laufendes Tier, Ziehtier). Wildnis ist darum = wildes Fleisch, Erysipelas gangraenosum, hochfebrile Krankheit (= Theriodea Hippokratis), wilde Blattern, wilde Bräune, wilde Durchschlaecht, wildes Fell, wilde Fleck, wilde Geschwulst etc. sowie Pest, Influenza (= Orion, wilder Jäger) mit heftigem Frostanfall (Vergicht). Die Wasserdämonen treten oft in der Gestalt von Wassertieren auf.

Der erotische Alptraum, in welchem Hexen und Teufel den Männern den Samen entziehen (= Pollutio), erklärt auch, dass die elbischen Dämonen in verlockender Gestalt nackter Frauen, schöner Mädchen (konf. Vilen-Reigen der Südslaven) (Wunschmaid, Wünschelweib), weisser Frauen, tanzender und singender Elfen sich zeigen, den Weibern aber als Hemdteufel, Hemdding erscheinen. Der Druckgeist im Alpunlusttraume hat oft die Gestalt eines alten Weibes oder männlichen Ungeheuers (Riese, wilder Mann). Oft, aber jedenfalls erst viel später, verwandeln sich die guten Elben oder holden Geister in die Gestalt heilkräftiger Pflanzen, „all der holden Kräfte, die in Frucht und Blüte schlafen“. Nur die Druckgeister verwandeln sich auch in leblose Gegenstände und zwar fast ausschliesslich in solche, welche die Lagerstätte im Alptraume bilden, z. B. Bettfedern, Strohhalme, Getreideähren und Reiser. Die Winddämonen und der Mittagsalp treten auch als Nebel, Wolken und Sonnenstrahlen auf. Als solche erzeugen sie Sonnenstich, elbische Verwirrung und rheumatische Lähmung in Analogie zum Blitzstrahl des Wildfeuers, welcher den Menschen wie mit einem plötzlichen Schlag zu Boden wirft.

Die Krankheitsdämonen werden vom Volke geradezu als „Tier“ bezeichnet, d. h. als ein Dämon in Tiergestalt, z. B. Alptier, Duseltier, fahrendes oder laufendes Tier und Ziehtier. Wie der Alp oder Olf im Munde des Volkes nach und nach

zum Schimpfworte ausartete, so erhielten mit der Zeit auch die missgestalteten Menschen durch die Bezeichnung „Tier", z. B. Buckeltier, Murmeltier, Schuppentier, Trampeltier, einen beschimpfenden Vorwurf der Aehnlichkeit mit tierischen Dämonen. Ein gewisses Verwandtschaftsverhältnis des Menschen mit dem Tiere nahm ja bereits der indogermanische Urahne an. Im übrigen aber treten die Krankheitsdämonen nicht bloss als Tiere auf, sondern man stellte sie sich auch als menschenähnliche Wesen dar, deren Figur aber dann stets in etwas von der Norm abweicht. Sie sind entweder hypoplastische Zwerge (= Männlein und Weiblein) oder, wenn auch seltener, hyperplastische Riesen. Am meisten unterscheiden sie sich durch ihre allmählich immer mehr erweiterte, bezw. beobachtete Thätigkeit, und es ist gewiss die Thatsache, dass fast alle Krankheitsdämonen auch als Druckgeister, d. h. als Alpdruck erzeugende Wesen auftreten, in Uebereinstimmung zu bringen mit der bereits von Laistner aufgestellten Annahme, dass das elbische Kleinvolk aus dem Alptraume sich entwickelt habe. Solche, das drückende Unlustgefühl im Alptraume veranlassende Dämonen sind zumeist Nachtgeister, z. B. das Nachtmännlein, die Nachtfrau, der Nachtolf, der Nachtschaden, das Nachtschrättl, das Nachtdoggi, das Nachtgespenst, die Nachttrude etc. oder seltener Mittagsgeister, z. B. der Mittagsalp, die Mittagsfrau, Mittagsmutter, Mittagsteufel und Weingartenfräulein. Nach ihrer drückenden Thätigkeit, welche als Alpdruck, Trudendruck, Hexendruck, Schrattldruck, St. Johannesdruck etc. bezeichnet wird, wurden diese Dämonen als Druckmännlein, Druckmahrte, Druckerle und Druckgeist benannt. Um ihren wahren Namen zu umgehen, erhielten diese Unholden auch einfachere Bezeichnungen, z. B. Bläcklein (ein Nachtmännlein, das sich bei der Nacht als übelaussehender Dämon erblicken lässt) oder Spuckeding, Trugeding, Hemdding und Läst (= Last machender), Aufhocker oder Hockauf. Unter den verschiedensten

Gestalten (Kröte, Habergeiss, Pirolvogel, Hund, Katze etc.) setzen sich Mar, Hoimannl, Trude, Schrättlein etc. im Nacht- oder Mittagsschlafe auf die Brust und veranlassen das Druckgefühl im Alptraum (Alpsucht, Alpqual, Marenqual). — Der Aufhocker (Huckepack) ist eigentlich nur eine begriffliche Ausdehnung des Alptraums; ursprünglich ein Druckgeist, der Unlustgefühle im Alptraume erzeugt, weiterhin auch Atembeschwerden ohne Alptraum z. B. bei Herzkranken veranlasst.

Die weitere Erklärung der Druckgeister als Mar oder Seelengeist der verstorbenen Sippengenossen veranlasste auch andere Bezeichnungen, wie z. B. Alpmar (Alpdruck verursachende Mar) Marolf, Birolf (Pirol), Alpbutz (albicius = Alpdruck bewirkender Butz), Puck, Puckmahrte, Marhexe, Marhanns und Marschrättlein; desgleichen Alfadl (Alpendruck machender Adldämon). Ihre Heimat bekunden diese Druckgeister als Waldleute, wilde Leute, Waldfrau, Holzmar, Waldmar, Wiedemännlein (*wîtu* = das Holz), Schrättlein, Moosweibchen und Erdweiblein. Ihre kleine Gestalt bezeichnen die Namen: Männlein, Altvater, elbische Wichtlein, Tockeli (auch = Doggele), Butz, Töppel, Nörggel. Auch als Ungeheuer oder riesenartige Wesen, Trollen treten sie auf; die tierische Gestalt, die diese Druckgeister annehmen, ist meist ein „geflügeltes“ Wesen, z. B. Pirol, seltener ein rauhhaariges Tier. Wie noch öfters zu finden, übernahmen in christlichen Zeiten sowohl Teufel wie Hexe (Trudhexe) die Rolle dieser heidnischen Druckgeister. Dass auch Perchta-Stampa-Holla, Bilwitz und Kobold, Norggen, Letzel und Rätzel sowie die stockreitenden Walridersken als Druckgeister auftreten können, ergiebt sich aus deren elbischer Natur, kraft deren sie die „perchtische Trudenphantasie“ im Alptraume veranlassen.

Wohl keine Krankheit musste den früheren Generationen den Gedanken an elbischen Einfluss näher legen, als das sog. nächtliche Aufschrecken, Aufschreien oder Unruhe der

Kinder (Pavor nocturnus). „Das Kind erwacht ein bis zwei Stunden, nachdem es eingeschlafen ist, ganz plötzlich, stösst einen Angstschrei („Nachtgeschrei", „Alpgeschrei") („Trollkrist") aus und ruft nach den Eltern. Im Bette aufrecht sitzend, die Stirne mit Schweiss bedeckt, ringt es schreiend die Hände. Seine Züge drücken den lebhaftesten Schrecken aus; es nimmt an allem, was rings umher vorgeht, keinen Anteil, kennt niemand und scheint von einer Halluzination, welche es ängstigt, beherrscht zu werden: es sieht einen Hund, eine Katze, einen schwarzen Mann, ein Gespent auf einem Bette" (Ehrenhaus, Grundriss der Kinderkrankheiten). Nicht selten erscheinen am folgenden Tage auf den Uebergangsstellen der Schleimhäute zuerst hell-wässerige, später sich schwärzlich bräunende Herpesblasen, welche vom Volke als Nachtbrand, Brandblatter, Nachtblatter, Schreckblatter, Eissmal oder Pfletschen (= Blätze) bezeichnet werden, auch als Popperle, Güttel (Jüttel) oder Butz, Butzemännlein, weil von diesen Dämonen verursacht angenommen. Oft ist dieser erste Nachtschrecken die Einleitung zu einer weiteren fieberhaften Krankheit des Kindes, die dann eben das Schreckmännlein gebracht hat, das deshalb auch die Namen erhält: Schrecksele, Schreckgaggele, Gaggele, Schreckgöggele, Göggelifräulein, Göggelmann, Butzengreuel, Blattermännlein, Ruhpöppel, Pophanns (Popanz); auch bei dieser Krankheitserscheinung wurde vom Volke der Alp bezichtigt; denn er verursachte diese Alpqual (Alpsucht) als leidiger Olf oder Müdolf (= mühender Alp), der hinter dem Bettgatter (Zarglein) als ein nächtliches Trudengespenst zum vorher ruhig Schlafenden herabgleitet, weshalb man, um das „Bett-Zairle", Schrättlein oder Hexe fern zu halten, das Schrattengatterl oder die „Unruh"-Kräuter einlegt. In Norwegen sucht man den die Unruhe verursachenden Dämon in den Federballen der Kopfkissen (Hexennester, Unruhfeder).

Diese Nachtschrecken (Nachteiss) verursachenden Dämonen, welche man sich als altes („der Alte", „Altvater") und kleines

Nachtmännchen (Butz, Güterlein, Tockeli, Pöppelmann), auch als Wolf (avoir vu le loup = pavor nocturnus, le mal St. Loup = convulsions internes et spasme de la glotte; mal St. Leu ou St. Loupt, Morbus St. Lupi = Eklampsia), seltener als ein „Ungeheuer" vorstellte, suchte man im Hause, an der Herdplatte, wo der Kobold als Herdmännlein seinen Sitz hatte, oder auch im Wasser, wo der Wassermann und die Unke (Nachtfrau) haust, oder im Walde, aus dem das Schrättlein oder der Schrattolf gekommen war. — Auch die Römer kannten den von Wassergeistern (= Nymphae) verursachten Pavor nocturnus als Pavor lymphaticus = nymphaticus und den Pavor meridianus oder panischen Schreck, d. h. den von dem Hirtengotte Pan verursachten Alpschrecken im Mittagstraume. Diesem Dämon meridianus entspricht das deutsche Erntekornkind, welches um die Mittagszeit gespenstig wie der Roggenwolf erschreckt. Auch die Eissperta tritt als Nachteiss oder Nachtschrecken auf. Umschreibend werden die elbischen Hausgeister auch als gute Wesen in der Koseform Guttel, Gütterle bezeichnet, mit welchen Namen aber auch die oben schon erwähnten Schreckblattern belegt werden. In christlichen Zeiten übernahm auch hier die Hexe die Rolle eines Schreckdämons.

Ein Schritt weiter in der dämonistischen Aetiologie war die Erklärung des Fiebertraumes (Delirium febrile) als ein Werk der elbischen Krankheitsdämonen. Böse Nachtgeister (wilde Saelden, Unsaelden, Duseltier, Wildnis) waren es, unter deren Einfluss die bösen Träume des Fiebernden sich einstellten, die mit dem Verschwinden des Fiebers wie nach dem des Alptraumes als elbischer Betrug sich herausstellten (daher: „Alptrug" und „Trugolf"); nur dachte man sich die elbischen Dämonen, die des Menschen Sinn verkehrten (verkehrte Elben), nach dem Vorbilde des tölpelhirnigen Schafes (s. oben) im Kopfe als Maden oder Larven, auch als fliegende Elben (Mücken, Grillen) parasitär nistend; ein solcher hatte dann

Fiebermucken (Tipula febrilis) im Kopfe oder Fiebergrillen, auch Sekten (Insekten) (musca in cerebro; locusta = albus, olbus = Alp), Käfer und Spinnen. Die Erkenntnis des Traumbildes (germ. *drauma, draugmo*) als Trug (gem. germ. *draugaz;* ahd. *gitroc;* mhd. *getroc*), d. h. als ein die Sinne betrügendes Phantom (Phantasie), musste schon früh die dasselbe verursachenden Dämonen zu neckenden, „Possen" treibenden, „bösen" Wichten machen. — Druck, Trug und Traum sind begrifflich wie etymologisch nahe verwandt; die Druckgeister sind eben Trug- und Traumbildende elbische Wesen, die in den Schwärmzeiten besonders werkthätig waren; daher auch drouk Saňt Jann (DU CANGE V 575) = der durch elbischen Trug oder Druck veranlasste St. Johannestanz, welcher der Besessenheit durch Dämonen zugeschrieben wurde. Nicht bloss die Sommersonnenwende (St. Johannes) war eine Schwärmzeit der Dämonen, auch die Wintersonnenwende (Stampanächte vor Weihnahten) war die Zeit der Stampanei (= elbische Betrügnis, Phantasie) durch die Dämonenanführerin Perchta-Stampa, deren Gefolge die perchtische Trudenphantasie veranlasste (Perchta = Martinsgestämpe oder = Stampa, die im heidnischen Winterjahranfange ihre Stampanei bethätigte). Das Alprasen in Folge des Alpschusses war vermutlich ein fieberhafter plötzlicher Exaltationszustand, den auch die Zwerge mit dem Zwergenschusse veranlassen konnten, da auch sie aberwitzig, wie die Maren „aufmarig" (= aufgebracht, erregt) machten. Mit den Bergmännlein streiten die Fiebernden; auch jene, die am schweren Gram (Melancholie) leiden, streiten mit der Todesgöttin Hel (= helstrid) (MAURER II 93); denn Gemütskrankheit (schwerer Kummer) und Seuchekrankheit galten als Ladung zur Hel, wo der Streit um die Fortdauer des Lebens ausgetragen werden sollte. — Die Schwärmzeit der Dämonen beim höchsten Sonnenstande in den Hundstagen und der St. Johannestanz mit seinen mutwilligen (ahd. *gaman* = Spass treiben) Sprüngen zur Vertreibung der Fieberdämonen

erklärt auch, dass „Gämperle“ eine fieberhafte epidemische Krankheit mit Delirium bedeutet, gegen die der Tanz ein Volksmittel früherer Generationen war, wie heute noch der Sprung durchs Johannesfeuer als ein Mittel gegen das Fieber gilt. — Auch die Fiebermucken suchte man und fand sie in den Maden und Larven, die in den Hülsenfrüchten gewisser schlechter Jahrgänge häufiger zu finden sind; in den Rauchnächten sollte man keine Bohnen oder Erbsen essen, die eine Kultspeise für die Dämonen waren; diese rächten sich dann mit elbischer Verwirrung. Die Fiebergrillen waren als „Muckheimchen“, „Hellheimchen“, „Heimchen“ ohnehin im Hause an der Ofenhell, während die Dusel (= Fiebersomnolenz) bringenden Dämonen als Wildnis, wildes Tier, Schratt, Duseltier ihre Abkunft aus dem Walde in ihrem Namen noch bewahrten (konf.: die Dusii der Gallier = Fauni). Die Gestalt des Teufels übernahm auch hiebei die Rolle der elbischen Dämonen als Teufelsmuck.

Wir können hier wohl die Geisteskrankheiten einschalten als elbische Verwirrung. Die Elben werden hiebei als Würmer, Engerlinge, Maden, Motten, Mücken (Mucken), Egel, selbst Grillen, Käfer und Spinnen angenommen (rote oder weisse, auch verkehrte, d. h. verrückt machende Elben), die wie im drehwurmkranken Schafe parasitär im Kopfe nisten sollten. Nach dem Volksglauben verwandelt eine riesenhafte Spinne (Spinnerin? Perchta?) die Menschen in verstandlose Verwirrte (Henne am Rhyn S. 105; Alpenburg S. 70), und die erwähnte Musca in cerebro entspricht dem franz. araignée dans le plafond oder unserem Hirngespinnst, er spinnt, melancholische Mucke.

Eine andere Art von Geisteskrankheit ist das Trudengehen, der Berserkergang und der Wolfgang (Warcgang, Lupambulus), wobei die von ihrer eigentlichen Hülle *(ham)* abgetrennte, entrückte Seele in dem anderen Kleide (Hemd) eines wilden Tieres (Wolf, Bär) als Werwolf (*weri* = Kleid) oder Berser-

ker (altnord. *ber* = Bär; *serkr* = Kleid) (*ulf-hamr* = das Wolfskleid), d. h. als ein zweites Gesicht in anderer Gestalt ausfährt oder umgeht, während die eigentliche Hülle oder Haut zurückbleibt, aus der der verrückte Geist ausgefahren ist. Dieser muss als Trude trudengehen, d. h. die Menschen im Alptraume drücken oder wie ein wütender Mann oder wie ein wildes Tier die Menschen tobsüchtig anfallen. Das Wesen des (geisteskranken) Menschen ist in diesem Stadium so verändert, dass es mehr dem eines wilden Tieres gleicht. Findet sich an einem solchen Umgänger nun ein elbisches Zeichen vor als Trudenmal, Hexenmal oder als tierähnliche Behaarung (Hypertrichosis), die vielleicht nur das Rudiment des ganzen Wolfs- oder Bärenkleides (Wolfsgürtel) darstellt, so galt dieses als ein Beweis der Hüllenänderung bei der sog. „Hundsraserei", wie auch die elbisch gezeichneten Kinder als Seelen in das Innere der Berge zur ausfahrenden Schar der Berchteln oder Holden entrückt werden.

Die übrigen Geisteskrankheiten galten als Besessenheit durch den grässlichen Teufel, der im Mittelalter den Aufhocker, Aufsitzer (Alpdämon im akuten Alptraume) ablöste. Der Teufel als procubus und succubus wurde zur Ursache der Besessenheit weiter ausgebildet; denn „je nach dem am Orte und in der Zeit liegenden Aberglauben nimmt die von dem Geisteskranken hypostasierte fremde feindliche Macht verschiedene dämonische Gestalt an" (Griesinger[3] S. 245). — Besessen war = 1. geisteskrank mit dem Gefühle oder Wahne, von dämonischen Gewalten beherrscht zu werden (teufelwinnig), Daemonomelancholia, 2. epileptisch, 3. hundstoll, 4. mondsüchtig, 5. gelähmt, krüppelhaftig, stumm, 6. im akuten Fieberdelirium befindlich.

Aus dem Druckgefühle im Alptraume leitet sich auch die geistige Betäubung mit Schwindel ab, der als „Dusel" (s. o.) bezeichnet wird, wie er namentlich in schwer fieberhaften, sog. schelmischen Krankheiten (Wildnis) auftritt, und der durch

einen Nachtgeist aus dem Walde, Schrättel oder Dusel genannt, veranlasst wird, das in Gestalt eines Hündchens oder Vogelweibchens erscheint.

Das Delirium beim Fieber (Fiebergeschwätz) war den früheren Generationen kein eigentliches Symptom des Fiebers; das Fieber erkennt das Volk heute noch nur als Schüttelfrost (Ritten); nur nach den äusserlich sichtbaren Erscheinungen benannte das Volk seine Krankheiten; wie das akute Delirium als eine teuflische Besessenheit oder als elbische Verwirrung für sich, z. B. als ein Streit mit den Bergmännlein aufgefasst wurde, so auch der den Körper rüttelnde, schüttelnde, beutelnde Frost bei akuten Krankheiten, hinter welcher Erscheinung ein besonderer Spiritus rector gesucht wurde, der den Menschen anfiel, befiel, anstiess, angriff, anfocht, anging, anfasste, beutelte, schüttelte, mitnahm, frass und verzehrte.

Das Zittern, Beben, Rütteln und Schütteln im Frostschauer, der ob seiner Regelmässigkeit des Kommens und Gehens (bei Malaria, Puerperalfieber z. B.) eine der auffälligsten Krankheitserscheinungen ist und deshalb den Eindruck der That eines erscheinenden und verschwindenden dämonistischen Wesens machen musste, konnte für frühere Zeiten nur die eines elbischen Wesens sein, das als Rüttelweibchen, Beutelmann, Tatermann noch im Volksmunde fortlebte (Rittona?). Nach den Volkssagen sind es auch meistens kleine, „kurze“ Wesen (Rätzel, Schelm, Schrättlein, Wichtlein) von altem Aussehen („Olle“), auch riesenhafte Drachenungeheuer (Dracholf), welche „Fieber“ („Koortsen“?) bringen; auch sie löste der die Menschen „ritternde“ Teufel ab; auch sie kommen aus dem Walde und werden in denselben oder in die gelbe Weide zurückgebannt; auch sie haben ihre Schwärmzeit, „gehen um“ und bringen das umgehend Kalte (scil. Fieber) als Epidemie. Auffallender Weise sind die riesenhaften Dämonen sowie die gigantischen bestialischen Tiergestalten (Drache, Lintwurm) es, welche am häufigsten als Seuchen-(Landplagen-)Bringer auf-

treten, gewissermassen das Ungeheuerliche der Sterblichkeit personifizierend und unreines Miasma aus einem Erdloche ausspeiend über weite, von der Pest verheerte Landstriche; auch die Walddämonen (Holzfrauen, Waldschratten) veranlassen häufige Pestseuchen bei Mensch und Tier, wie die Wassergeister Sumpffieber bringen. Ihnen folgen weisse Frau, Mar und Hexe (= Hagweib); alle diese Seuchendämonen löste in christlichen Zeiten z. T. der Teufel, z. T. der strafende Engel (Kornengel, Pestengel, Würgengel) ab, die mit „höllischem" Feuer die Menschheit plagten und schlugen. Zu den Seuchen bei Mensch und Tier stand in besonderer Beziehung der „Possen" spielende „böse" Schelm (Pestschelm, Todschelm, gemeiner Schelm, Stuck- oder Viehschelm, böser, grosser, kleiner Schelm, Schelmsucht, Schelmtod etc.), der von dem verwesenden Aasknochen seinen Namen erhielt, und nach dem alle Seuchen als schelmische Krankheiten bezeichnet wurden; sogar eine Art von Pferdeinfluenza trägt noch seinen Namen (Skalmo, Skalma). In den sog. schelmischen Zeiten nimmt der Schelm verschiedene Gestalt an; z. B. die eines schwarzen, hinten bereits halbverwesten Stieres, in dessen Hinterleib die Schelmenbeine (Aasknochen) schlottern, die nur von der rauschenden, abge„schälten" Haut bedeckt sind (ahd. *scelian* = trennen), oder der elbisch gedachte Schelm tritt als „wildes Gefahr", als ein blöckendes, „scheckiges" Kalb, das durch seinen blossen Anhauch (Ausdünstung) bei Vieh und Menschen plötzlichen Umfall veranlasst, oder auch als Wurm, als feuriger (phosphoreszierender) Mann. Der Schelm (eigentlich nur das abgetrennte, abgeschälte Stück vom infizierten toten Tierkörper) ist ein auffälliges Beispiel dafür, wie das Volk seinen Hang, erfahrungsgemässe Infektionsstoffe als elbische Dämonen zu personifizieren, stets bethätigte.

Hier wäre eine Viehseuche einzureihen, welche früher als eine einzige Krankheit angenommen, von der neueren Wissenschaft aber in Rauschbrand (Geräusch) und Milzbrand

gesondert wurde; beide sind durch spezifische Mikroben verursacht. Die dämonistische Aetiologie des Milz- oder Rauschbrandes, der auch vom Volke als eine Art Rose, Rotlauf, Flugfeuer, Brand, Bräune etc. aufgefasst u. a. auch als Rankkorn bezeichnet wird, bezw. wurde, ist auffälliger Weise hiebei nicht so einheitlich wie bei anderen Seuchen. Es stehen sich beim Milzbrand verschiedene Dämonengebilde gegenüber, solche, die in den Lüften sich bewegen und aus diesen sich als grosses geflügeltes elbisches Ungeheuer (Dracholf, Furie) auf die Weidetiere herablassen oder lähmende, brandig vergiftende Schüsse, Pfeile auf dieselben herabsenden, solche, die aus den Erdhöhlen als Lintwurm (Schlange) hervorbrechen und anderseits elbisches Kleinvolk (Holzfräulein, salige Fräulein, Milzfrau, Wichtlein, Kobold, Norggen, Orko), die aus dem Walde oder Holze stammen und durch Anrühren (= Kontagium), Streichen, Schlagen, Anhauchen (Anwaht = Miasma) den Milzbrand unter die Herden bringen. Eine Vermittelung zwischen ersteren und letzteren scheint der später nachgebildete Dracholf gebildet zu haben. Lokal verwandelt sich der Lintwurm auch in den Stollen- und Tatzelwurm (Stutzi, Bergstutz).

In die Sprache der modernen Wissenschaft übersetzt würde diese dämonistische Aetiologie des Volksglaubens sagen, dass nach uralten Erfahrungen des Hirtenvolkes der Milzbrand unter verschiedenen Formen sich äussert, durch das Kleinvolk der Mikroben (Bakteridien) bedingt ist, welche die Träger des Kontagiums sind, dass bei der Entwickelung des enzootischen Milzbrandes die Bodenbeschaffenheit eine Rolle spiele (Wald, Malariaboden), dass die Kadaver (= gelber Schelm, Blutschelm, Schelmsucht, Schelmtod, Viehschelm etc.) der an Anthrax gefallenen Tiere oder auch nur Teile (Schäl: Schelm) derselben dessen Ausbreitung und Verschleppung vermitteln, und dass Fliegen gefährliche Vermittler der Anthraxvergiftung sind, dass es einen apoplektischen oder fulminanten Milzbrand gäbe, wobei die Herdentiere wie von einem aus den Lüften abgeschos-

senen tötlichen Pfeile (Schusse) getroffen zur Erde stürzen (sog. Erdsturz, Erdfall, Urfall, Hexenschuss, Teufelsschuss, Anthrax foudroyant), dass es bei manchen Tieren einen roseartig sich ausbreitenden (rot-laufenden) Anthraxkarbunkel gäbe etc.

Der Drache oder die Furia infernalis Linné, die sich aus den Lüften herabsenkt als „fliegendes Wurmgetier", entspricht in gewissen moorigen Gegenden riesigen Insektenschwärmen (Heerwurm, Giftwurm, Höllendrache, Höllenfurie). Der Drachenschuss ist der die Infektion mit dem Anthraxgift vermittelnde (manchmal plötzlich tötende) Stich durch das Insekt (oder Wurm), das das Vieh an„greift" und mit Schossgschwären plagt, oder es ist der Schuss mit den Sonnenstrahlen, der das Tier zur Wut (Furie) bringt. Auch der Vogel „Greif" ist als eine solche geflügelte Furia aufzufassen, die rauschend wie ein ungeheurer Fliegenschwarm (Elbenschwarm) vom Himmel herabfällt und das Herdentier anfällt, begreift (Angriff = Milzbrand). Das eigentlich nie gesehene Fabeltier (Drache, Greif) entsprang nur der Volksphantasie, welche die Vielheit kleiner Epochen oder Wesen zu einer einzigen Katastrophe oder zu einem grossen Riesentiere umzugestalten überall das Bestreben hat. Zu Wurm oder Schlange wird ein Insektenschwarm durch den Volksglauben vieler Generationen leicht umgestaltet; so entspricht die höllische Furie oder der geflügelte (Drachen-) Wurm auch dem Brandwurm, Lintwurm, Tollwurm (= Milzbrandwut), dem fliegenden Krebs (= Drache) etc., die nur die andere Gestalt des Alps sind, der ebenfalls Geschosse absendet und als „fliegender Alp" auftritt (darum ist Alf auch = Papierdrache, feurige Lufterscheinung), der wie der Lindwurm auch in Höhlen und Erdlöchern haust, aus denen er malaria- und miasmaartig hervordringt und die ganze Umgegend mit der Seuchenplage „verheert" (Heerwurm), wie ein wildes Tier (Wildnis, Wildfeuer oder Rotlauf).

Die Vorstellung eines den Milzbrand erzeugenden fliegenden „Ungeheuers" ist mehr im nordischen Tieflande herrschend,

während im waldreicheren gebirgigeren Süden die Vorstellung überwiegt, dass der Milzbrand durch elbisches Kleinvolk, namentlich weibliches, aus dem Walde (Holzleute) veranlasst werde (Milzfrau, Holzweibchen); sie bringen die Bettelkrankheit (Leberparasit bei Schafen), die Holz, oder Waldkrankheit, Typhus silvestris, le mal Saint-Sylvain (= Hautkarbunkel, Antbrax).

Damit haben wir die Weiterbildung des Alp als Krankheitsdämon aus dem Walde bis zum unkirchlichen St. Sylvain (Sylvanus = Fangg) verfolgt und kehren wieder zum Alp als Druckgeist zurück.

II.

Das plötzliche, unerwartete Erscheinen von Hautblattern und Hautflecken beim Menschen nach einer mit schweren Angstzuständen verbundenen und unter Fieberträumen durchlebten Nacht (Mahrenqual, Alpqual), wie sie namentlich dem Beginne von Infektionskrankheiten eigen zu sein pflegt, musste den früheren Generationen als die sichtbare Folge eines elbischen „Werkes", als eine wirkliche elbische That erscheinen. Nicht bloss das Alp-, Elf-, elbische Feuer (schwed. *alfild, eldr* [altnord.] = Feuer) erscheint in der Gestalt roter Hautflecken (Alp-, Elp-, Oel-Flecken = Maculae lividae, Ecchymosen), welche der blutsaugende Alpdämon im Alpdrucke (Geisterkneifen) oder die Mar in der Marenqual erzeugt, sondern auch die Hitzblätterchen (Herpes labialis et zoster), Nachtblatter, Schreck-, Schuss- und Wasserblattern (Schafblattern). Das epidemische Rotlauf (Rotfähricht, Rotprecht), weiterhin das Milzbrandrotlauf, die Milzbrandbeulen (Karbunkel), die Katzenbeulen, Muchel-Eissen, die Mauke, Krötenhaut etc. wurden als rächende Thätigkeit der fahrenden Elben [daher „die Fahrenden" = epidemischer Hautausschlag; „laufende Fahren" = Epidemie der Trichinosis mit Hautröte und Muskelzuckungen], der Nachtfahrt, -fahren (Elbenzug), der wilden Fahrt (Perchtlein, Schrättl, Pöpelmann, Wichtlein, Güttel, Nachtmännlein, Putz, Puck, Blattermannl, Pockenmannl, Kobold, Bilwiz, Mugg,

Norggen etc.) oder als Rache anderer Dämonengestalten gedeutet. Die äusserlich auf der Haut sichtbaren Veränderungen und Abnormitäten beim Neugeborenen galten ja ohnehin schon als ein Produkt elbischen Einflusses bei der Erzeugung desselben, als ein Zeichen der Malgeburt und der elbischen Verwandtschaft (Anmal), womit diese durch Hautmale (Trudenmal, später Hexen- und Teufelsmal genannt) gekennzeichneten Kinder zur Seelenschar der Elben gehörten, die in den Göbnächten der sog. geschlossenen Zeit (s. Beilage No. 286 zur Allgem. Zeitung S. 7) im Kindelmonate und in den Stampanächten (Klöpfelsnächten um die Zeit der Wintersonnenwende) ihre „Fahrt" im Gefolge der Holla-, Hera-, Perchta-Stampa vollziehen und „ze holze" fahren, von wo sie als unerlöste Seelen (Maren) ihre Sippengenossen „heimsuchen", um im Alptraume sie zu drücken oder zu minnen oder sich für die Entziehung der ihnen gebührenden Kultspeise (Erbsen, Bohnen z. B.) zu rächen u. a. durch Rach-Flecken, Alp-(Oel-)Flecken, Rê-Flecken (Tod anzeigend), Sommerflecken (Kuckuckflecken als Folge des Mittagsalpes), Brandflecken, (St. Antoni-Feuer = Herpes zoster, Zona, Cingulus, Zinsel, Cintola herpetica; dazu vielleicht die elbischen Zinselmännchen), blaue Flecken (durch Nixen und Meermänner auch veranlasst) und sonstige Leibzeichen, wie z. B. Nagelblüten (Nornenspuren, Rêhblüsten), „Fletzen", Pfiötschen durch den Stollengeist. Die teuflische Buhlschaft der Hexen, die ein Hexenmal als Bisszeichen des Schlafteufels tragen, ist nur eine spätmittelalterliche Weiterbildung der Alpminne, welche dem Produkte der Minne, dem Alpkinde oder Wechselbalge das elbische Zeichen (Anmal) auf die Haut drückt. Als solche elbische Zeichen sah man auch die blauen Nägel (durch Waldelben verursacht) sowie die blauen und hellroten Hautflecken bei Ertrunkenen (von der Wasserminne geholten Menschenkindern) an. Auch die anderen Dämonengebilde, die sich aus dem Alp entwickelten, erzeugten solche Hautveränderungen, z. B.

der Lintwurm die Lint- oder Pestzeichen, das Totengespenst (Totenmann, Mar) den Totenbiss (= Cancer, Totenübel), die Druckgeister die Geistknepe (Maculae livescentes, Sugillationes luridae), der Bilwiz die Bilzeichen etc.

Die Malgeburt bestimmt schon das Schicksal des Trägers der mit einem Malzeichen versehenen Hülle. Die Schicksalsfrauen (Nornen, Mergen) spinnen und weben das dem Einzelnen „werdende" Schicksal als ein „Wurd"gewebe (angels. *wyrdgewaef*); sie knüpfen und messen den Lebensfaden und spenden diese leiblichen Hüllen nach Art und Länge (der Zeit); sie treten in dieser Rolle, scheinbar unabhängig vom Alpwesen, dreifarbig auf; den verschiedenen Lebensstadien entsprechend gekleidet verändern sich dieselben auch als Krankheitsdämonen in gelbbauchige Saelden (Saligen, Mergen, gelbe Weiber); eine gelbe Hülle, die sie mit gelben Nadeln gestrickt haben, werfen sie als gelbe Küttel, d. h. als Gelbsuchts-(Icterus) Haut den Menschen über; wie auch die Pellmerge, eine der drei heiligen Jungfrauen, über die Haut (Pelle) eine rote Hülle legt als Rose (Pellrose = Rotlauf) und die Schwellmerge die Haut zur Schwellung (Oedem) bringt. Die letzten Spuren der schicksalwebenden Nornenthätigkeit auf der Hülle des Menschen sind die Nagelblüten (Kummermasen, Leidspriessen, nornaspór), welche nach schweren Krankheiten auf den Fingernägeln als weisse, Tod anzeigende Flecken erscheinen. Diese Schicksalsgeister, scheinbar getrennt vom Alpwesen, hängen aber durch die Folgegeister, die den Menschen nie verlassen, ihm stets folgen, mit den elbischen Seelengeistern zusammen; ihre webende, verschiedenfarbige Kleider (Hüllen) spendende Thätigkeit macht sie weiblich; ihre Dreigestalt entspricht der zarten Kindheit, dem vollen Leben und dem absterbenden Alter, welche Lebenslose (konf. lettisch: *Leesa*, sicilian. *Lisina* = Erysipelas) auch auf der menschlichen Haut (Schicksalshülle) sich sichtbar machen (s. Urquell 1897, S. 129). „Mergeden" heisst der von den drei Mergen (Jungfrauen) gebrachte Hautausschlag, Zitte-

rach (Eczema, Dermatitis, Erysipelas). Die „Frau Saelde“ deckt sich als Flecht-Saelde mit Perchta-Holda, der weiblichen Anführerin der Elbenschar, und mit Vrene (= Verene oder Veronika), die als Perchta mit den Hautwarzen Beziehung hat, da Frene in Bannsprüchen gegen Warzen angerufen wird, damit letztere abdorren. Ebenso veranlasst der Heermannsteufel (= Wodan mit dem wilden Heere der Elben) den elbisch veränderten Narren-Nagel an den Zehen.

In inniger Beziehung zu den Hautkrankheiten stehen die Veränderungen des menschlichen (und tierischen) Haarbodens; namentlich waren es die Verflechtungen und Verfilzungen der Haare zu Zöpfen, Klatte, Locke, Schwanzzotten, Haarkugeln, Haarnestern, Tost, Sterz etc. (lauter früher häufiger beobachtete Haarkrankheiten), die der Volksglaube der flechtenden Thätigkeit elbischer Dämonen z. B. den Tostern (Tustern) zuschrieb, die selbst verwirrte, zottige, borstige oder rote Haare tragen (pilosus) oder als Würmer, Läuse in ungekämmten Haaren nisten sollten.

Die menschliche Flechte hat selbst ihren Namen erhalten von dem Eczema des Haarbodens (= flechtende Räude), das die Haare zu einem Geflechte verfilzt durch das die Haare verklebende Sekret, welches eintrocknet zu einem unsauberen sandförmigen Grint, unter welcher Borke die Grundkrankheit, das Eczema (= nasse Flechte) verdeckt ist. Dem Volke war nur das auffälligste Symptom, die sichtbare Verflechtung der Haare, die Verwirrung der Haare (dazu die voigtl. *Werra* = Wirrsal bereitende Perchta) bekannt und erst nach und nach erkannte man als Ursache der Haarflechtenbildung diese Hautkrankheit, die damit den Namen „Flechte“ erhielt. Der Volksglaube schrieb nun die Flechtenbildung dem Werke elbischer Dämonen aus dem Walde, u. a. der Perchta, den Truden, Walkidersken etc. zu und nannte die Haarveränderung: Alp-Zopf, -Kladde, -Locke, -Schwanz, -Grint; Bilwiz-Haar, -Schädel, -Zopf, -Zotten; Hexen-Zopf, -Treppe, -Gespinnst;

Holle-Geflecht, -Zopf, -Kopf; Trollen-Nest, -Zopf; Schrättl-Zopf; Truden-Zopf; Wichtel-(Weichsel-)Zopf; Zwergen-Geflecht; Saligen-(Saelden-)Tost, -Locke, -Schwanz, -Sterz; Mar-Flechten, -Locke, -Klatte, -Zopf; Unholden-Kopf, -Zopf.

Diese Haardämonen, die manchmal auch die Gestalt einer Fledermaus, Kröte (Unke) oder eines Nachtvogels annehmen, werden geradezu als Haarschröttlein (= detondiculum), Toster, Flechtsaelde, Pferdemar, Rossmar bezeichnet und kommen als Holzleute, Widemännlein, die den Alpzopf aus Rache machen, aus dem Walde (oder auch aus der gelben Weide). Später übernahm der Teufel (Teufelskopf, Grintteufel) ihre Rolle, ebenso die Hexe (Grint-Uet).

Breitet sich von der eczematösen Haarstelle des Kopfes eine akute Dermatitis ekzematosa rotlauf- oder roseähnlich aus, so war auch diese mit dem Kosenamen „Saelde" (fiandr. „*het zilt*") benannt; überhaupt hatten die Saelden als Heil (salus) bringende gute Holde vielfache Beziehungen zu den Krankheiten der Menschen; man opferte eigentlich wohl ihnen, d. h. den Saligen, der Flechtsaelde die „Seelen"-„Zöpfe" am Allerheiligentage und wallfahrtete nach „Saelden"- oder „Saelig"-Orten zur Erlangung von Genesung.

Im 13. und 14. Jahrh. nahm man auch an, dass die Schicksalsfrauen schon bei der Geburt eines Menschen dessen Haut in ein Wolfskleid verwandeln können, so dass dieser zum Werwolfe wird, ein Glaube, der universell ist, weil er durch die Hypertrichosis universalis anthropologisch begründet ist. Die partielle abnorme Ueberhaarung, die ebenso vererblich ist, wie die tierartigen Missbildungen, war ein Zeichen der elbischen Prädestination zum Wolfs- oder Berserkergang, den solche Werwolfe, selbst solche, die nur mit dem Rudimente des Bären- oder Wolfskleides (Wolfsgürtel, Wenkbraue, Haarmal) behaftet waren, zeitweise ausführen mussten.

Die Beziehungen der webenden und flechtenden Schicksalsfrauen zu den Haarflechten ergaben sich mehr aus dieser

rein weiblichen Beschäftigung der „Flechtsaelden“; ursprünglicher aber mögen wohl die anderen elbischen Dämonen als eigentliche Veranlasser dieses wirren Flechtwerkes (Sträggele, Strähl-Anneli, Werre etc.), namentlich die Nachtmar (Fledermaus, Nachtvogel) angesehen worden sein, wobei zu bemerken ist, dass sich solche unentwirrbare Nester, Haarknoten und Flechten in den Haaren auch nach langem Krankenlager bei Frauen auszubilden pflegen, und dass die Germanen viel auf Haarpflege hielten. In Schlesien heisst der Wichtel- oder Weichselzopf „gelüstiges Wichtlein“, vermutlich weil man früher ihn als das räudige Nest eines solchen kleinen, mitzehrenden, naschenden, leckenden (*Lichen*, λείχω = lecke) Wichtes ansah. Auch die runden verfilzten Haarballen in dem Magen der Wiederkäuer (Aegagropila) heissen bei den Nordgermanen Alpkugeln *(alfkula)*. — Die in den verfilzten Haarflechten (Raude, Grint) nistenden Parasiten galten als Gestalt des elbischen Kleinvolkes („weisses Volk“); die im Verdachte übernatürlichen Zauberbesitzes stehenden Hexen des Mittelalters sollten solche Hexenläuse erzeugen können. Parasitismus und Dämonismus entsprechen sich in gewissen Kulturperioden vollkommen; ganz erklärlich ist es darum, wenn parasitär-mykotische Kahlköpfigkeit dem Einflusse der Truden und Hexen zugeschrieben wurde, und wenn der Alp als feurige Lufterscheinung (Drache) die Menschen auf der Erde mit Läusen überschüttete (Wuttke S. 44). Wie die Wundmaden als Gestalt elbischer Wesen galten, so auch die Läuse; Geschwüre und Hautkrankheiten waren nach diesem Glauben nur das Werk (Lauswerk) dieser Elben, die als ein kleines, werkthätiges und selbst Glück bringendes, weisses oder rotes Volk galten, das aus dem Walde kommt und dahin zurückgebannt oder mit Totenknochen (Amulett) ausgesöhnt wurde.

Läuse und Madenwürmer sind, bezw. waren die Gestalt mitzehrender, mitessender Elben. Zu Grunde liegt dieser

Vorstellung die thatsächliche Beobachtung der Hirten über die Dasselbeulen. Die Beissfliege (als fliegende Alpgestalt) setzt ihre Eier unter die behaarte Haut des Weideviehs; die daraus sich entwickelnde Fliegenmade [Angquese, Anger, Engerling, Peiner (Pier) etc. genannt] verursacht die schmerzende Dasselbeule, welche abscediert (Eiterquäse). Diese Maden galten zuerst als die Wurmgestalt eines elbischen, peinigenden Dämons; alle Hautknötchen (Akne z. B.) bei Menschen und Tieren, namentlich die juckenden und quälenden, wurden dann zu Engerlingen oder Mitessern. Da nun die Hautakne (Comedo) häufig ein Symptom schwächlicher atrophischer (tuberkulöser) kachektischer Kinder ist, so mussten solche Mitzehrer auch Ursache der Auszehrung (Darre) der Kinder (und Erwachsenen) sein nach dem Volksglauben, der im Mittelalter auch annahm, dass solche Mitesser als Mückenwürmer (elbisches Volk) durch den Koitus der Hexen mit dem Teufel als „Teufelsbrut" entstehen und dann von den Hexen den Kindern angezaubert werden können. Solche Wurmmaden (Zehrmilben, Zehrwürmer, Finnen), die den Körper des Menschen und Tieres fressend durchziehen sollten, hiessen „Unholden" (wozu auch der Nickert und die Meerfräulein gerechnet wurden). Als solcher Wurm (Finne) tritt auch der Hautgeschwäre (Fickadl und Mauke) machende angls. Adldämon auf. Eine solche mitzehrende Dämonengestalt ist auch der (norweg.) Elvtroldet (Janus 1898, S. 473) = Alptroll, der die Rhachitis (*svek* = englische Krankheit) verschlingen soll in seinen Troll-Schwelch (Rachen) *(troldets svälg)*.

Selbst noch nach dem leiblichen Tode sollten solche elbische Zehrgeister am Marke und Blute der überlebenden Sippe nachzehren; solche „Doppelsauger" oder „Nachzehrer" waren elbische Ungeheuer oder Trud, Troll, Mar, Hexe, und im Leben schon elbisch gekennzeichnet u. a. durch angeborene Raffzähne (Bildungsanomalie) oder rote Blutmäler (Hautkrankheiten) etc. Dieser Nachzehrer deckt sich mit Orts-

oder Hausseuche, Land- oder Volksseuche. Ein ganzes lebendes Geschlecht konnte zu Grunde gehen, weil die Krankheit (des Nachzehrers) auf seine Sippengenossen übertragen wurde (habitueller Abortus nach Epidemien, Influenza, Ergotismus, Syphilis, Pest. Vgl. La peste di Freto, im Janus, 1898). Die Volksphantasie malt sich solchen Nachzehrer verschieden aus. Der Geist (Mar) eines verstorbenen Sippengenossen verlässt z. B. in Gestalt eines blutsaugenden Tieres (Stollwurm, Schlange, Egel, Vampir, Fledermaus, Spitzmaus, Mücke etc.) „zu gewissen Zeiten" dann sein Grab, um im Inneren des menschlichen Leibes von Anverwandten parasitenartig sich aufzuhalten und nachträglich noch das Blut, die Seele des Wirtes, aufzuzehren, wobei das Volk das Kauen und Kussschmatzen des hungerigen Nachzehrers aus dem Grabe des Toten zu hören glaubte.

Obwohl der „Vampir" ein Produkt des serbischen Volksglaubens ist, und obwohl die blutsaugenden Fledermäuse, welche Säugetiere und Menschen im Schlafe überfallen, fast nur südliche Tiere (Blattnasen) sind, so ist doch an dem germanischen (deutschen) Blutsaugerglauben nicht zu zweifeln. Das Blutsaugen aus den Wunden erlegter Feinde war germanische Sitte; blutsaugende Tiere gab es auch in Deutschland, z. B. Egel (= Schlange), Blattnase (Brehm's Tierleben 1876, I 333), Insekten etc. Der Glaube an blutsaugende Geister findet sich im 12. Jahrh. bereits in England, sowie in Skandinavien (Liebrecht, z. V. S. 34); im 13. Jahrh. ist auch ein oberdeutscher Herzblut aussaugender Nachtalp erwähnt, der u. A. als Mar, Trud, Letzel, Hexe, Teufel, Blutschink etc. auftritt; auch in Flandern findet sich ein Blutsauger, welcher das Herz in dessen Bändern, wie die Spinne eine in ihrem Netze verfangene Mücke, so verstrickt, dass das Blut nicht mehr laufen, und er es gemächlich aussaugen kann. Dieser Blutsauger nimmt im deutschen Volksglauben sogar Krötengestalt an als Herzkröte (Herzblutthrombosis?) oder Krotolf

(= Krötenalp); der letztere ist die krötenähnliche Abortusmole (auch Blutgerinnsel, Fleischgewächse in der Gebärmutter) oder sog. Mondkalb, Alpkalb, lauter Produkte der Alpminne, durch die ein krötenähnliches („cretino“) Wesen als Alpkind erzeugt wird, welches, wenn unvollkommen sich entwickelnd, am Blute der (schon kranken) Mutter saugt oder (als Abortus habitualis) die Sippenexistenz gefährdet; auch im serbischen Vampirglauben (Liebrecht, z. V. S. 58) sind die vom elbischen Vampir erzeugten Kinder knochenlos (= Abortusmole), d. h. Mahrenkinder. Der Alp saugt aber auch als „Markwurm“ am Knochenmarke des Einzelnen; ein solcher schmarotzender, eingefleischter, vom Fleischsafte seines Wirtes lebender, und wie ein Kannibale das kraftgebende Knochenmark gierig fressender Parasit (Gierfrass, Gierrach) war der „Beinsauger“ (= Hypersarkosis s. Elephantiasis cruris cum atrophia et marasmo totius corporis); auch Gicht und Gichtin als personifizierte Krankheiten der Knochen saugen an dem Blute des Gichtkranken, machen diesen mager und blutarm, daher im Flämischen die Gichtblume (Papaver rhoeas, als Mittel gegen den Beinsauger, Beinfresser [= Caries], Beinwolf) „bloedzuigers, bloedzuiper“ genannt wird.

Mit diesem Nachzehrer ist ein in der Konstitution beruhender und durch Uebertragung sich fortpflanzender Krankheitsstoff gemeint; da derselbe Knochenkrankheiten, Knochenauftreibungen, Rhachitis, Abortus, Anaemie, Kachexie etc. veranlasst, so ist darunter wohl fast immer unbehandelte Syphilis als Endemie zu verstehen.

Als sichtbares Zeichen des elbischen Blutsaugens durch den Nachtmar, Nachtwandler, Trude, Hexe, Teufel, Nickert galten die Saugmale (= blaue Ecchymosen, Purpuraflecke, Peliosis) wie sie bei Herzkranken (Herzkröte, s. o.) und blutarmen (hysterischen) Frauen (Hexen) sich öfters zeigen; sie galten als Hexenmal nach dem Hexenhammer und als sicheres Zeugnis des Teufelsbündnisses, eines Wahnes, der an die Stelle

des älteren Glaubens an die Minne elbischer Wesen (Alpminne) getreten war.

An die Anthropophagie unserer Urahnen erinnern vielleicht der das halbgebratene Weiberherz verzehrende Loki, die Menschenherzen verzehrende und Kinder schlachtende Hexe, der Kinderdämon Blutschink, die Kinder verzehrende Semper (Stampa), die blutdürstigen Dämonen (Alp, Wassermann, Troll, Riese, Tockele, Thürs, Teufel etc.), das Menschen fressende Riesenweib Straeggele, das germanische Knochenopfer, die Vorliebe der Fanggen für Menschenfleisch etc.

Wie unsere Vorahnen selbst waren, so stellten sie sich auch ihre Feinde, die elbischen Dämonen, vor, d. h. als Kindelfresser, Kindlesverwürger, Leutefresser, Rê-Schwelger, Mann-Esser etc.

Das Anthropomorphische im Wesen der Dämonen ergiebt sich auch aus der Vorstellung, welche das Volk hatte über die Art und Weise, wie diese Unholden auf den menschlichen, bezw. tierischen Körper bei der Krankheitserzeugung einwirken; sie war so grob sinnlich, wie dessen physiologischen Begriffe über Verdauung und Fruchtentwickelung. Das Alltagsleben primitivster Zeiten gab dem kindlich-naiven Verstande Gelegenheit, das „Werk“ der Dämonen vergleichsweise zu benennen.

Schon der Blick mit den giftigen Augen der Dämonen (Tiere), namentlich der menschenähnlichen und mit buschigen Wenkbrauen begabten Dämonen (z. B. Schrattel, Ratzel, Zwerge, Hexen) war Ursache am „Entsehen“ oder „Versehen“ der schwangeren Mütter, deren Leibesfrucht dann ein elbisches Zeichen (z. B. rote Haare, Hautmal, behaartes Mal, Wolfszahn, Hasenscharte, Wolfsrachen) an sich trug.

Der Elfenblick konnte selbst töten oder Krankheiten mit nachfolgendem Tode veranlassen (Erklärung des giftig wirkenden, rasch tötenden Seuchenkontagiums?)

Nicht bloss mit dem Augengifte oder dem bösen Blicke (infektiöser Bindehautkatarrh mit Ektropium = Hexenauge;

Blenorrhoea?), namentlich dem der menstruierenden Weiber (Contagium ex veneno menstruali?) konnten die Dämonen (Hexen; später auch die als Zauberer verrufenen Juden) wirken, auch die Kröte (Protz), der Basilisk, der Skorpion, Spinnen, Schlangen, Mücken, Würmer etc. konnten giftige Stiche oder Bisse versetzen (fahrendes Gift); auch die Schusswaffen der Elben konnten, wie die Pfeile der Kriegsfeinde, vergiftet sein und vergiftete Schäden, Wunden, Schüsse oder giftige Geschwäre (Anthrax, Milzbrand) erzeugen. Bis ins späte Mittelalter hinein galten alle Schusswunden als giftig und wurden darum mit heissem Oel behandelt.

Gestalten der elbischen Seich- oder Pissdämonen sind der Kuckuck (Gauch), Kröte (Brotz), Salamander (Egelstungg), Frosch, Ameise, Wurm, Fledermaus, Maus, Ratte. Die dadurch erzeugten Krankheiten sind: Hautflecken (Kuckuckschecken), Sommersprossen (vom Mittagsalp), Phlegmone, Lymphangoitis, Erysipelas, Pestbeulen, Epithelkrebs (= Ratzensucht = Noli me tangere); namentlich die im Frauendreissiger oder am St. Veitstage gefangene Höppin (Kröte) gilt als besonders giftig. Erklärlich ist es, wenn Organe (Knochen etc.) dieser giftseichenden Tiere in der Volksmedizin zum Fetischamulette (Krötensegen) wurden.

Brennende, d. h. Feuer-, fliegenden, Flug-, laufenden, gelben, schwarzen, weissen, inneren, kalten, heissen, Nacht-, wilden Brand (Gangraen, Anthrax) erzeugende Dämonen sind: a) der Totemann oder der wilde Nachtgeist aus dem Totenreiche (Nachtmar), welcher durch seinen Nachtgriff (Totenkniff, Totenkneipe) mit der toten Hand Nachtbrand, braun schwarze Blattern, Brandblasen oder gangränescierende Stellen erzeugt, „das lebendige Fleisch verbrennt“ (Malum mortuum); b) das Jüttel oder Güttel, welches Oel-(= Elb-)Flecken macht als Nachtbrandstrafe; c) der Brandwurm als Gestalt des elbischen Dämons oder Lintwurms.

Auch der blosse elbische Anhauch (altnord. *alr-gust*) und die stärkere Anwaht, selbst schon das Anfauchen, Anpfeifen von Seite der Dämonen (-Tiere) konnte Veranlassung zu Krankheiten (Beulen, Geschwäre), zu Seuchen (Beulenpest), selbst zum Tode werden. Dieser „blasende" Alp-Anhauch oder Alp-Blast (altnord. *elf-bläst*, mtl.-engl. *le blastyng de mal esprit*) entspricht dem Genius epidemicus oder dem Miasma; er brachte Pestbeulen, Hautschwellung, Gliederschwellung (Gelenkrheuma), Nachtblasen (Blattern), Influenza etc.; der Epileptiker empfindet das Kommen des Anfalls in der Aura (= Hauch), und die Influenza kommt heute noch „wie angehaucht". Der „blasende" Atemhauch der Dämonen (z. B. Hexen, Zwerge, Wichtlein, Holzleute etc.) vergiftete lintwurm- oder drachenartig die Lüfte, weshalb man dieselben „zu gewissen Zeiten" durch Lärm aus den letzteren verscheuchen wollte. Darum erscheint auch die Pest „zu gewissen Zeiten" als blauer Dunst in Wolkengestalt, auch als blaues Flämmchen überm Fieberboden. Aus den Lüften senden diese elbischen Luftgeister auch den Alpschuss, die tötlichen Pfeile (wie Apollo); sie töten als Mittagsalp einerseits durch Sonnenstich, Sonnenschuss, Sonnenstrahlen (= altnord. *alfrodul*), anderseits bringen sie durch Anwaht das wilde Geschoss (= Rheuma), Lähmungen[1], Schussblattern (Herpes, Neuralgia rheumatica), Beulen (Mums = Parotitis epidemica), Koller (Meningitis epidem.), Blasen (Blattern, Variola), Pestseuchen. Die Gestalt solcher Elben ist u. a. auch der „blasende" Schusswurm, Lintwurm, Stollenwurm (Stollengeist), der „Blasen" (Blattern, Milzbrandblasen, Rauschbrand, Hautblasen überhaupt auch sog. Pflötschen) erzeugt; auch Hanns Trapp (Perchta) bläst den Kindern die Augen aus (durch Augen-Blasen). Das Dorftier (Katze, Hund, Kalb, Ochse mit grossen, feurigen Augen) als Gestalt des Nachtalps veranlasst durch

[1] Nach Kuhn, Westph. Sagen II, 191 nimmt eine unter „Anhauchen" gesprochene Bannformel dem Menschen seine Stärke und Mannschaft.

Hauchen und Anblasen aufgeschwollene Köpfe und entzündete Augen (Variola?) als Dorfepidemie, ebenso sollte das anpfeifende, anfauchende Wiesel (ebenfalls eine Elbengestalt) durch seinen giftigen Anhauch Leibes- und Euteranschwellungen (Blasen, Blattern, Windgeschwulst) veranlassen. Die Volksmedizin kuriert auch hier similia similibus; sie „tötet" solche Schwellungen (Blasen, Blattern) durch „Anblasen" (dazu der „Blasi"segen; St. Blasius ist Patron der Windmüller).

Der wie angeflogen kommende Pfeil (Strahl) ist das Vorbild des elbischen Schusses. Schuss-Dämonen sind: Alp (Elben), Mar, Bilwiz, Drache (Schusswurm), Hexe (Nachtgefahr mit gellenden Speeren), Kobold, Schrattl, Zwerge und Teufel; ferner das Wiesel (als Haselwurm); auch der Liebesgott Amor schiesst seine Pfeile ab; daher verschossen = verliebt sein. — In der altnordischen Eschatologie werden die Aexte mit Unholdennamen bezeichnet, z. B. die Streitaxt: *gifr fljugandi* = fliegende Riesin (Maurer II 29, 54); vielleicht wurden solche Waffen (Aexte, Beile, Pfeile) aus Meteorstein gemacht und daher als „fliegend" bezeichnet. Auf solche fliegende Geschosse kann vielleicht auch bezogen werden die Bezeichnung: sidere afflatus (= gelähmt durch das Himmelsgestirn); sideratus ist angels. *saerunge astorfen* = gerührt (ictuatus) (Dieffenbach, Gloss., S. 532), d. h. vom Schlage des elbischen Himmelsgeschosses aus der Luft gelähmt, wie vom fliegenden Elbenschusse berührt. — Solche mineralische Gebilde, wie Meteorsteine, werden, wie der Donnerkeil (= Albschoss), sicherlich als elbische Projektile aufgefasst worden sein; auch die stechenden Sonnenstrahlen (auch Schrättl und *alf-rodul* = Elbenstrahlen genannt), der Blitzstrahl (= wildes Feuer), Feuersteinpfeilspitzen (Elfenkeile), Belemnitessteine (Schossstein, Alpschoss, Trudenstein genannt), Speerspitzen, Bolznägel, Messerspitzen, Beile etc. werden als solche elbische Geschosse aufgeführt; sogar Haarballen (Elfenkugeln), selbst Läuse, Würmer und verschiedene Fremdkörper.

Die von den Schussdämonen erzeugten Krankheiten sind: Hexenschuss, Nagelschuss, Augenschuss, Fellschuss, (Neuralgia, Morbus sagittae, Ischias =) Hüft-, Kniegeschoss, Seitenschuss (Dolor lateris, la pointe, fitta), schmerzhafte Lähmung (Einschuss, Markgeschoss, Rückenschuss, Caput obstipum), Geisteskrankheit („er hat einen Schuss", ist „vernagelt", „gäh-schüssig"), apoplektiformer Tod (Erdsturz, Urfall = Milzbrand, Uraemie, Apoplexia), wie „angeflogen" kommende Seuchen (Influenza), Aposteme (Drachen- und Teufelsschuss = Milzbrandkarbunkel), Gliederschmerzen (Gellschuss, Gallschuss), Knochenschmerzen (Markgeschoss), Zahn- und Ohrenschmerzen, Schenkelgeschwulst, Panaritium, Sonnenstich (= Hitzschuss), das Kellergeschoss (= Kopfweh vom Schusse des im Keller wohnenden Hausgeistes), Pferdekoller (Sonnenkoller = Sonnenschuss), Höcker, Buckel (durch Beilwurf der Perchta); auch die zauberkundige Hexe des Mittelalters „schiesst" die Kinder so, dass sie sich zu Tode schreien (crie hydrocephalique?). Auch die Norweger haben solche Wurfgeschosse (*aa-kast, ondt-kast* = böser Wurf, vermutlich Sonnenstrahlen) absendende Dämonen (unterirdische), die dadurch die *sviga* (Schwich) = rhachitische Atrophie erzeugen; am leichtesten entsteht diese nach dem norwegischen Volksglauben, wenn man das Kind draussen auf dem Felde liegen lässt (= Erntekind, Mittagsalp), oder wenn der Schwimmvogel Lom (Columbus septentrionalis) das Kind mit seinem Schreien bethört (= Alp-Nachtvogel).

Stichdämonen sind die Sonnenstich (Hitzstich) erzeugenden, z. B. Mittagsgeist (Mittagsalp etc.), Perchta, Schrättl, Lur, Gämperle; ferner: Alp (Alpstich = Pneumonia; „der Steche mühet" = der Alp müht, quält mit Alpstich), Adl (Stichadl), Mar (Stichmar). Der Stechwurm und die Schlange sind die andere Gestalt dieser Dämonen. Die Stichwerkzeuge sind, wie beim Schusse: die Sonnenstrahlen (Sonnenstich), Speere, Ger, Lanzen, Nagel und verschiedene andere schon

oben erwähnte Schosswerkzeuge (s. oben). Die damit erzeugten Krankheiten sind: die „stechenden" Schmerzen (ahd. stechedo) überhaupt, z. B. Seitenstechen (Pleuritis, Pneumonie, Pericarditis), Milzstechen, welche alle einen subjektiv als stechend bezeichneten Schmerz verursachen, der das Atmen hemmt, „steckt". Der Dasselstich erzeugt die Dasselbeule, die wir oben schon erwähnt haben, der Wurmstich den Knochenfrass.

Stossdämonen, welche durch harte Berührung auf Mensch und Tier einwirken und so diese mit Krankheiten „anstossen", sind: Kobold, Teufel, Mar (*Marbriegen* = Aufstossen), Schelm (Blutanstoss = Milzbrand). — Herzwurm (Nösch), Kröte, Bock (Austbock) sind solche Tiergestalten eines stossenden, elbischen Dämons. Die durch den elbischen Stoss verursachten Krankheiten sind: a) Singultus (hystericus) = Marbriegen (pricken) (ndd. *moorbrühen*), als ob ein Mar oder Alp in Gestalt des Nösch (= Fruchtwurm) oder neckenden (prieckenden) Koboldes von der kranken Mutter aus aufstösse (= angels. *aelf sogoda*, Alpschluchzen, Alpsucht) oder ein elbisches Wesen (Krötenalp) in der Gebärmutter sich würgend erbräche (10. Jahrh. uuorgalun = singultibus vomentis monstri [Graff, Ahd. S., I 981]), b) Lumbago rheumatica = der nächtliche Korndämon (Austbock, Auchtsbock) auf der Nachtweide hat ihn gestossen und Rückenschmerzen gemacht. „Mich stösst der Bock" (als Elbengestalt) = Singultus, c) Fieber, Seuchen, Suchten, Krämpfe, Grimmen, ebenso Ohnmachten und Wassersucht „stossen" den Menschen an.

Der Beobachtung, dass stossende Kindsbewegungen im schwangeren Uterus hartgefühlte Bewegungsempfindungen auslösen, entsprang auch die Annahme, dass ein in der kranken Mutter hockender Alp (Kobold, Mar, Nösch) (Wurm, Kröte) solches Aufstossen verursachen könne; daher: „es stösst mich der Högerl" (Höckerl [Schmeller I 1069]) = Singultus.

Das Anrühren und Berühren durch die Dämonen entspricht dem schulgemässen Kontagium, Kontaktus = die Ueber-

tragung von infektiösen Krankheitskeimen durch die direkte Berührung des Gesunden auf diesen; solche Uebles „anthuende" Dämonen sind: Schelm, Hexe, Butz, Norggen, welche auch streichend (s. d.) oder schlagend (s. d.) den Menschen krank machen, und zwar auch in der Gestalt einer Kröte, Maus, Ratz.

Die durch die elbische Berührung veranlassten Krankheiten sind: a) Apoplexia (= das Berührt oder Gerührt, Schlag oder Hand Gottes) mit Gliederlähmung, b) Rotlauf, Lymphangoitis, Rauschbrand, Milzbrand, auch Seuchen mit Erstickungsgefahr, c) Konvulsionen (Fraisen), d) Sonnenstich, e) Blitzschlag: „wie vom Donner gerührt" (Albschuss = Donnerkeil).

Strichförmige Berührung (Streichen) bethätigen die Sonnenstich (s. oben) und Schlag (s. unten), elbischen Rutenschlag, Delirium verursachenden Dämonen, u. a. die Hexen; daher: „er hat einen Streich", „ist ein Gestreich" = er ist verrückt, närrisch, vertattert (engl. *moonstruk* = Mondsucht); sowie die den Rauschbrand (Schelm) bringenden Norggen (Lorgen = orco). — So schelten (d. i. eigentlich stossend schlagen) die Quälgeister auch, indem sie Schläge (Watschen) austeilen, die das Antlitz entstellen (Gesichtslähmung, Mums).

Schlagdämonen, welche anfallsweise eine Lähmung, Wunde oder Beule durch ihre bewaffnete oder unbewaffnete Hand veranlassen, sind: Alp (Elbenschlag), Schelm, Tropf (= Wicht), Schrattl, Zwerge, Herdenmännlein, Idisen (disir), Mittagsgeist, Adl, Mummhart (Mum-Bütz), Weingartenfräulein[1], Klabatermännchen etc. Sie teilen zur „Scheltung" Schläge aus durch Sonnenstrahlen, Blitzstrahl (Donnerschlag, Sideratio), Rute (ein dreimaliger Schlag mit dem *seidstafr* [= Opfer-Sud oder Zauberstab] an der linken Backe nahm das Gedächtnis, an der rechten Backe stellte dasselbe wieder her; Maurer,

[1] Nur in der Volksetymologie zu Weinberg-Garten gestellt; dasselbe entspricht dem ahd. *wunnigarto* = elbischer Wonneort im Alptraume, Paradies, Venusberg.

II 137), Handschlag (sog. Ohrfeige), Backenstreich (Watsche), Beilschlag, Hammerschlag (die wendische Poldsche schlägt als Mittagsgeist mit einem Hammer aus Holz den Menschen auf den Wirbel).

Die dadurch veranlassten Krankheiten sind: a) Apoplexie (=*popelsy* und Popelseuche), Paralysis (Morbus attonitus), Schlagflusslähmung (Hand Gottes), lähmungsartige Schwäche der Bewegung und Empfindung ohne Schmerz (bei Mensch und Tier); b) Fraisen (Convulsiones), Epilepsie (Vergicht, Schlagjammer); c) apoplektiformer Milzbrand bei Tieren; d) Sonnenstich (Morbus solstitialis, Seiriasis, Hitzschlag); e) Sugillationen, plötzlich eintretende Drüsenschwellungen (Parotitis), Dusel, Donna-Adel, Tonna-Watschl (= Mums infolge einer elbischen Ohrwatsche), Kopf- und Halsgeschwulst (durch den Dorfhund = Tiergestalt der Nachtelben); f) Blindheit (angeborene) („mit Blindheit geschlagene" Malgeburt), ein aus der biblischen Genesis, XIX 11, entnommener Ausdruck für Gottheitsstrafe durch Erblindung der Neugeborenen (Ophthalmoblennorhoe?); g) Blitzkatarrh (= Influenza = Horion [wilder Jäger], Tannenwatschl, Dusel); h) Ischias (Zwergenschlag), Rheuma; i) Höcker (Schelmenschlag); k) Dusel (infektiöse Betäubung).

Unter dem Einflusse des Christentums und der lateinischen Sprache der Mönche trat an die Stelle des Schlages die Plage (plaga = Schlag; πληγή, πλῆγμα, πλήσσω; dazu apoplexia, ἀπο-πλήσσω), die ursprünglich auch den Begriff des Dämonenschlages hatte und darum leicht den einheimischen „Schlag" der heidnischen Elben verdrängen konnte, weshalb auch diese (z. B. Unholden, Troll, Zwerge, Bilwitz, Schrattl und der unvermeidliche Teufel) „plagend" bezeichnet werden; unter dem Einflusse der Klostermönche verschob sich dabei der Begriff mehr zu der Bedeutung einer Strafe der Heiligen und der Gottheit, einer allgemeinen Landesseuche (gemeine oder Landplage) oder chronischer, anhaltender Qual, Not,

Krankheit des einzelnen Menschen; erstere als anhaltendes Sterben, Pest, Cholera, Aussatz, Tanzwut, Typhus, Malaria, Rauschbrand, St. Antoniusfeuer, Prodromalstadium von Infektionskrankheiten; letztere als Epilepsia, Veitstanz, Apoplexie etc. und als Organleiden (Milz, Zunge, Maul, Leib, Genitalien, Finger). Plagheilige sind: St. Urban (Gicht, Podagra, Ebrietas, Cynanche), St. Valentin (Epilepsia, Eclampsia, Apoplexia, Konvulsionen), St. Quirin (Phlegmone, Caries), St. Fiacrius (Syphilis, Ficus atra), St. Anton (Erysipelas, Anthrax, Ergotismus etc.), St. Fabian (Hunger), St. Blasius (Infirmitas gulae, gutturis et uvulae, sowie Pestkarbunkel).

„In disen Kranckheiten, so sie heyssen der Heiligen Buss, yn denen die sich dorein setzen oder achten von Heilgen geplagt zu sein, ist schwerlich zu artzneyen", sagt Paracelsus (1529, De imposturis H. 3), da auf Arzneien die Plagheiligen kaum reagieren. Der Schlag und die Plage als Strafe (poena) der Gottheit und der Heiligen vermittelten auch den Begriff der Peinigung; auch hiebei dauerten ältere Vorstellungen des heidnischen Dämonismus noch an.

Der Begriff des lateinischen Poena = Strafe, Qual wurde aus der lateinischen Rechtssprache übernommen und bedeutete namentlich: grosser, heftiger, leiblicher (windender) Schmerz des Menschen, Tortura, Tormentum, Todesangst (hochnotpeinlich!), Fieberqual (Rittpein), Siechtum, Pneumonie (stechende Pein, s. oben Stechen). Peiniger, Peiner waren nach dem Volksglauben unter den Heiligen: St. Anton (St. Antoniusfeuer); ferner der die älteren Dämonen ablösende Teufel (höllische Pein). Die Tiergestalt dieser Peindämonen waren die Fliegen (Maden und Würmer) (13. Jahrhundert *biner;* 1475 *pijnre;* später ndl. *pijr, pier*), Engerling (Anger, Angquäse, Angsätz), auch Pein-Utz = peinigender, vexierender Wurm (*uetzender;* zu: Ullrich, wie hänseln zu Hanns; Uetz ist wie Olf [Alp] auch ein Schimpfwort).

Die hauptsächlich gepeinigten Organe waren: Wunden (Würmer = Maden), Augen, Bauch, Darm, Haare, Haupt, Knochen (heisse Pein, kalte Pein), Herz, Hüfte, Kehle, Leib, Lende, Magen, Gebärmutter, Ohr, Rücken, Seite, Mastdarm (Spleisspein), Zähne, Zunge; also fast alle Organe. Der öfter schon erwähnte Anger (Engerling) galt als kausales Prototyp der Beengung (Ange = beengende Beschwerde). Der mühselige Zustand des Beengtseins (nau, nauti, naudi, not), die Not dagegen galt eigentlich nicht als Dämonenwerk, sondern als eine Folge natürlicher Ursachen (Geburt, Notdurft, Sterben): die Not tritt auch nie in Beschwörungsformeln auf. Nahezu das gleiche gilt bei der Qual, die eine fast nur äusserliche körperliche, länger dauernde Bedrängnis, ein öfters beklemmender, mühseliger Schmerz ist, der wohl auch durch die That von Nachtdämonen in späterer, d. h. übertragener Bedeutung verursacht sein konnte, z. B. als Alpqual, Marenqual (altnord. *marakvaldi*), wenn solche oder sonst unbekannte innere Ursachen vermutet wurden (z. B. beim nächtlichen Alptraum); meist jedoch ist die Qual (indog. *gēl;* germ. *qel*) nur eine äusserliche Belästigung durch Hautreiz, Schweiss, Durst, Hunger, namentlich Frostkälte, und hat vielleicht zu kalt *(gelu)* etymologische Beziehung. Vgl. (isländ.) *kvölld* = (kalte) Nacht; (angels.) *cvelde-rede* (Nachtrötel, Nachtvogel, Fledermaus); (schwed.) *qvöll* = Abend; (alam.) *chuuiltiu-uuerch* (Abendwerk); (schweiz.) *kilt* (m.) = Abendzeit; (neuengl.) *chill* = Kälte.

Der „Quälteufel" vertrat später die älteren Alp- und Margestalten.

Rein dämonistisch dagegen ist das G(e)neiss, die öftere, andauernde Plage (*neîzan, neizen* = bedrängen, beschädigen) durch juckende Hautausschläge (Gneissflechte), die der nagende Gnatz- oder Gneisswurm, die Gestalt eines elbischen Dämons, verursacht = Akne, Seborrhoea, Porrigo, Scabies, Räude, Grint etc. Tinea (Taenia) capitis, eine von der Hirten-

beobachtung der Angquese (Quesenwurm) auf den Menschen übertragene Bezeichnung. (Vgl. „Gnadda“ in der Edda.)

Dämonistisch ist auch ferner der Schaden (eigentlich Schade), d. h. derjenige, der schädigt, etwas boshaft verdirbt oder leise im Schatten der Nacht heranschleichend, lähmend verletzt, namentlich zwischen Haut und Fleisch oder am Bein, der Seuchen bringt oder andere Organleiden (boshafte Schäden, fressende Schäden, Schussschäden); hauptsächlich ist es das elbische Nachtmännlein, das als Schadolf, Kobold oder als Wald- oder Feld-Lur, auch in Vogelgestalt, den Nachtschreck des Alptraums veranlasst und mit allerlei betäubenden „Nachtschaden“-Pflanzen behandelt wurde, die auch Alpkraut oder Alpraute genannt werden; Nachtschaden heissen auch die schon erwähnten Schreckblattern oder (weil durch einen elbischen Schuss erzeugt) Schussblattern (= Herpes labialis, Nachtbrand), ebenso die Blasen, Euterpocken, bei welchen zuerst die Milch versiegt, als ob ein Nachtschaden, ein elbischer Dämon in Vogelgestalt (Habergeiss, Ziegenmelker) die Tiere nächtlicher Weile ausgemolken hätte; die schwarzbraunen Milzbrandblattern heissen schwarzer Schaden, den der Schelm und der Lindwurm unterm Vieh anrichten. Auch gelbe Weiber (= Icterus) und Hexen schädigen den Menschen.

Diese letzteren Werke der Dämonen waren zumeist allgemeiner Art; spezieller sind wieder die folgenden, z. B. das Seichen, Beseichen durch Dämonen (Mittagsalp, Gauch, Kröte, Wurm, Maus, Ameise), welche auf der Haut Sommersprossen und Phlegmone erzeugen.

Das Beissen bethätigen namentlich die Würmer (Beisswurm) auf der Haut (beissender Grint, beissende Krätze, Räude), ebenso das sog. Wasserkalb (= Gordius agnaticus), Mäuse, Molch (Olm), Kröten (engl.: *toadbit*), Eidechsen, heckende Schlangen und Wiesel; letztere verursachen nach dem Volksglauben lymphangoitische Prozesse auf der Haut (= Heckena, Hecke in Appenzell); wurmbeissige Stellen

(Caries) im Knochen veranlasst der Beisswurm, in der Haut der Hautwurm (Rotz). Die Kröte in der Gebärmutter (Krotolf, Krötenalp) beisst ebenfalls (Uteruskolik), wie der Herz-, Magenwurm im Magen *(mago-bizado)* (= Magengeschwür). Der norwegische Erdgeist Tus (Thurs) beisst und erzeugt die rhachitische Abzehrung *(svek = tusbeit)* als Blutsauger. Eine solche Dämonengestalt ist auch der „tote Mann" (= Cancer s. Malum mortuum), d. h. macht beissende Schmerzen; ebenso beissen der Butz und der Mumhart (ein Kobold = Mumbütz); desgleichen beisst der Teufel und erzeugt dadurch das Teufels- oder Hexenmal (Haut-Ecchymosen = morsus diaboli) als blutsaugender Dämon. Das Vorbild zum Beissen der Dämonen lag in der Thätigkeit der Tiere (Hund, Wolf z. B.). — „Wolfsbiss" heisst auch ein Muttermal an einem Neugeborenen, dessen Mutter von dem Fleische eines wolfsbissigen (= von der Hundswut, Wolfswut, Beisswut befallenen) Tieres genossen hatte.

Kneifende, d. h. klemmend schmerzende Dämonen sind eigentlich alle Alpdruck machenden Dämonen. Das Beengungsgefühl, welches namentlich Herzleidende oft haben, steigert sich bei Sauerstoffmangel im Blute (Lufthunger) im Schlafe zum Alptraume; bei solchen Kranken finden sich dann nicht selten Blutaustritte (blaue, auch rote Flecken) in und unter der Haut; manche sind purpura- oder skorbutähnlich; auch peliosisartige Flecken, Erythema nodosum etc. Solche Maculae livescentes et luridae sugillationes werden Alp-(Oel-, Elb-)Flecken oder Totenflecken genannt, auch Geistknepe, weil das Volk annimmt, dass sie (im Alptraume der Herzkranken) durch den kneifenden Druck gespensterhafter, elbischer Geister verursacht und ein schlechtes Prognostikon sind. Blutgefässembolien veranlassen bei solchen Herzkranken auch unter plötzlicher schmerzhafter Lähmung den „Brand" eines Organes oder Gliedes, den das Volk dem Totenkniffe, der Totenknepe, dem ver„brennenden" Totemannsgriffe, auch

dem „Nachtgriff“ eines Nachtgeistes (Mar) aus dem Totenreiche (Unterirdische z. B.) zuschreibt: ein deutlicher Beweis für die Erklärung des Alpwesens durch den Mareneinfluss. Auch der parasitisch-dämonistische Ohrwurm kneipt, d. h. veranlasst klemende Ohrschmerzen. In der Edda (Völuspa S. 11) tritt im Zwergengeschlechte, das aus Blut und Gebein von den Göttern geschaffen wird, ein Kneiper *(hnipingr)* auf. Auch die Hexen pfetzen den Menschen, d. h. veranlassen Bauchschmerzen, als ob man gekneipt würde von einem Pfitzwurm, und der brandenburgische Scherber (Alp als Wasserdämon) zwickt in Krebsgestalt die Menschen (Krebsschmerzen?).

Das gewaltsame Greifen nach dem Menschen seitens der Dämonen, der Rachedämonen, geschah als Strafe für das Versagen der ihnen gebührenden Opfergaben; die Folgen waren: Tod (Hellia = Rachhel), Lähmung durch Elbenschuss (Rachepfeile), Blendung, Drüsenbeulen (Pestbeulen), rhachitische Krummbeinigkeit, Haarzöpfe. „Der Teufel und sein zauberischer Anhang“ übernahmen weiterhin diese Stellung, und ihnen gesellten sich die Plagheiligen zu: St. Antoniusrache (= St. Antoniusfeuer, St. Antoniusbusse, St. Antoniusplage, brennende Rache), St. Johannesrache (= St. Johannesübel, Epilepsie), St. Quirinsrache (= St. Quirinsbusse, St. Quirinsmarter = Caries, Phlegmone, Gangraena).

Auch St. Rochus als „Marschalk der Pestilenz“ stand volksetymologisch zur Rache (Roch) in Beziehung.

Die Greifdämonen sind der eben erwähnte Totemann (Mar) und der früher schon angeführte Vogel „Greif“, welcher geier- oder adlerartig oder sonst riesenhaft vorgestellt wurde und mit seinen harten, weitgreifenden Krallen das Opfer erfasst. Auch die anderen Geister, meist riesenhafte Alpgestalten (*hardgreip, widgrip,* altnord.) ergreifen die Menschen so heftig, dass diese in Verzuckung fallen oder ohnmächtig werden. Das Vorbild für das Ergreifen und die darauf folgende Verzuckung ist einerseits der Verblutungstod beim Angriffe des Raubtieres,

anderseits und wahrscheinlicher der Verblutungstod beim blutigen Tier- und Menschenopfer, wo mit dem Herausreissen des Herzens und mit dem Abfliessen des Blutes aus dem Ergriffenen sozusagen die Seele, der Geist mit fortgenommen wird unter Verzuckungen der Glieder; auch ohne äussere Blutung erfolgt durch Gehirnreizung (Anaemie, Uraemie) eine solche Verzuckung (Eklampsie, Epilepsie etc.), wobei der Geist wie beim Verblutenden entweicht. In ähnliche Verzückungen sollten die von den Dämonen (Nymphen) Ergriffenen, Behafteten, Besessenen (νυμφόληπτος) verfallen; der auf denselben aufhockende, aufsitzende Alp (Teufel, Geist, Schelm, Wicht) war es dann, der diese Geisteszuckung veranlasste, d. h. die zuckend zerrende Bewegung der Glieder auslöste, diese in krampfende Stellung versetzte und die Sinne dem „Besessenen" raubte. —

Noch heute ist der Ausdruck gäng und gäbe: „ich fühle mich angegriffen", d. h. von dem krankmachenden, mühenden Dämon; als obere „Begreifung" bezeichnete man die Epilepsie, weil man noch ganz dämonistisch sich vorstellte, dass eine höhere Gewalt den Epileptiker (Morbus sacer) beim Haupte packe und niederwerfe.

Solche gewaltsam vorgehende Dämonen, meist Wassergeister oder wicht- und trollenartige Berggeister, holen (Maurer II 59 Anm. 56, II 84, 86) oder nehmen ihr Opfer, das sie zum Sturze gebracht haben, auch mit sich, durch Seuchentod für immer, für kurze Zeit durch Ohnmachten; sie nehmen dann deren Seele, ihren Geist mit, der auch aus den Menschen ausfahren und „mit Frau Holle fahren" kann, d. h. mit dem Zuge der Elben, die ihn verwirrt machen durch Fieberdelirium; darum nimmt auch die Krankheit Einen mit, weil die krankmachenden, unholden Elben eine gewisse Zeit ihn in ihre Fahrt der Schwärmgeister sozusagen mit aufgenommen, „geholt", in den siebenten Himmel „entrückt" hatten; ganz entstellt und verändert (durch die Ohnmacht)

setzen die Nachtfahrer ihn dann wieder irgendwo ab. Der Angriff der Dämonen entspricht auch dem Anfalle derselben, die wie ein Feind unvermutet plötzlich über den gesunden Menschen herfallen, ihn in Not (s. o.) versetzen und kränken. Darum ist auch das Fieberdelirium ein Streit mit den Bergmännlein, d. h. der Fiebernde spricht so, als ob er über den Berg hinüber sich mit fremden Geistern im Streite unterhielte = „über den Berg schwätzen“ (Tirol). Auch die Kinder werden streitig (unruhig durch Schmerz oder Fieber), weil die Hexen Streit in die Bettfedern (Hexenkranz, Hexenballen, Unruhfeder) hineingeflochten haben (vgl. K. Müllenhoff, Sagen a. Schleswig, 1845, S. 223). Wahnsinnige werden auch vom Teufel „angefochten“. Ueberhaupt sind Vergleiche mit dem Gegner im Schlachtenkampfe in dieser Beziehung sehr gebräuchlich und anthropomorphisch auch auf die Dämonen übertragen worden.

III.

Es ist schon öfter der Verdacht der Anthropophagie über die Germanen ausgesprochen worden, und oben haben wir bereits dieses Moment berührt; jedenfalls „ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch bei den Urbewohnern Europas der Kannibalismus in vollster Blüte stand“ (v. Hellwald, Kulturgeschichte S. 26). Trotzdem dürfen wir die nagenden Dämonen nicht von der Anthropophagie der Urmenschen ableiten, sondern von dem Vorbilde des „nagenden Wurmes“ (= *nagedo*) (13. Jahrh.), der in den Eingeweiden einen nagenden Schmerz auslöst, wie auch Kröte und Maus im Leibe „nagend“ vorgestellt wurden (auch Ruhr, Cholera und Hunger nagen, zehren am Fleische des Kranken), weshalb man noch heute sagt: es nagt an mir, es wurmt mich; nagendes Siechtum ist auch der Milzbrand (höllisches Feuer, ignis persicus) als vermeintliche Folge des Beisswurms (Oester, ester = ignis persicus, du Cange IV 291 = tabanus, franz. *taon*), eines in der Haut des Weideviehs lebenden und essenden (estrix = oester) Larven-

wurms (Engerling) der Beissfliege, die wir oben schon als Gestalt eines elbischen Dämons (Stechwurm) kennen gelernt haben. Alpgestalt übernimmt auch der mit den Kiefern nagende Käfer, der u. a. als „Magenwurm“ (Knolster, buprestis, ndl. *bouwrus*) im Pferdemagen lebt (= Gastrophilus equi, vom Volke mit Maikäferlarven und Baumwanzen verwechselt). Käfer = brucus s. locusta quae nondum volavit quam vulgo albam (= Alp) vocant (Graff, Ahd. S., I 243). Knolster ist auch der Qualster, der bei Kuhn, Westph. Sagen, II 209 in Besprechungsformeln auftritt.

Naschende Dämonen sind die tellerschleckenden Kobolde und Erbsen stehlenden Zwerge; S. v. Helbling sagt: sô dich diu suht benasche, daz dir hut und hâr abegâ = d. h. der leckende, naschende Räudewurmparasit macht Haarausfall. Anderseits strafen die Dämonen für Näscherei an der ihnen gehörigen Kultspeise mit Ausschlag (Herpes labialis = Grieben „genascht“ haben). Auch die Griechen hatten einen ähnlichen Begriff, da sie die Flechtenkrankheit als Lichen (λείχω = lecken, naschen) bezeichneten, während die Deutschen sie als „gelüstiges Wichtlein“ benannten. Die an räudiger Hautstelle leckende Katze mag vielleicht ein Vorbild für diese Naschdämonen gewesen sein, deren einer u. a. auch den Namen „Katzenveit“ erhielt (Veit, ein Bauernname). Der Volksätiologie entsprechend ist der Parasitismus längst geahnt worden bei den durch den „Veitswurm“ veranlassten „Katzenbeulen“.

Kratzen ist die Thätigkeit eines Alpdämons in der Gebärmutter; hieher gehört vielleicht auch der Kriu, der in einer nordischen Rune verbannt wird, die (nach Haupt, Ztschr. XIII 198ff.) lautet: „Lange schon setzte sich der üble „criu“ auf! Du Krampfgeist! fahre ins Glas! schreite ins (Zauber-) Gerät!“ (mhd. *kriuwen* = kratzen).

Reissende Dämonen sind böse Schelme (Wildgefahr = Schwarm der nächtlich oder mittäglich ausfahrenden Elben)

oder Wichte, welche unter dem Gefühle, als ob ein wildes Tier an den Gliedern und Nervenfäden reisse, Gichtschmerzen machen, oder in der Gestalt eines Wurmes, der in den wilden Wald zurückgebannt wird, im Darme nisten und solche Leibschmerzen veranlassen. Auch Seuchen „reissen ein", wie ein gefrässiges Raubtier in der Herde; der vom Teufel Besessene wurde desgleichen als Zerrissener (in Nervenzuckungen) bezeichnet (= Raptus, Epilepticus). —

Dass die Druck- und Stickgeister, weil Atemnot und Beklemmung verursachend, auch zu Würgedämonen werden können, liegt nahe. Die Erstickungsnot (Sauerstoffmangel) ist eines der Hauptgefühle im Alptraume und beim Auffahren der Kinder (Pavor nocturnus). Auch die Reitdämonen (Teufelsreiter z. B.) erwürgen als Kasermandl in der Nacht das Vieh; ebenso erwürgt der Lintwurm (Seuchen-Dämon) Menschen und Vieh. Im tirolischen Kinderliede (ZINGERLE IX 148) giebt die Mutter acht, dass der Alp das Kind nicht erstickt; die Alpdämonen (Alp, Mar, Trude etc.) stecken ihre rauhe Zunge (der im Alptraume befindliche Schläfer empfindet dabei nur seine eigene rauhe Zunge als die des Alpdämons) dem Schlafenden in den Mund. Erstecken oder Ersticken ist eigentlich durch schmerzhaft stechende Behinderung des Atmens luftentziehend töten, z. B. durch erstickende Halsgeschwäre („würgende Kröte"); solche Halsgeschwäre nannte man „Kröte", weil dieses Tier eine der vielen Alpgestalten ist. Der Krotolf (= Alp in Krötengestalt) in der Gebärmutter ist es auch, der das Muttererstecken (Passio hysterica, Suffocatio matricis) veranlasst (1260 das erstecken an der muoter), wobei die Frauen glauben, eine Kugel, ein Frosch steige von der Bärmutter aus auf und schnüre bis zur Erstickungsnot ihre Kehle zusammen; ebenso tritt beim croupähnlichen Stimmritzenkrampfe (Pseudocroup) der würgende Wolf (avoir vu le loup) als Dämon des Alptraumes auf; daher auch „le louvet" als Namen einer Croupendemie (Diphtherie)

(1752) in der französischen Schweiz. — Auch der Butz, Kobold und die Trude würgen die Menschen bis zum Blauwerden und Ersticken; ebenso würgt das elbische, mit verwirrten Haarstöppeln gekennzeichnete Stöpgen (ndsächs.) die Menschen wie die Nachtmahr. Der Tod wird geradezu Menschenwürger genannt, ein Beweis, wie häufig früher die durch Erstickung tötenden Krankheiten (diphtheritischer Croup z. B.) gewesen sein müssen (hebr. *maccabayah* = Würger; dazu die Chorea Machabaeorum, danse Machabrée, 1438 la danse Macabre = Totentanz; gegen die Halspest?) (Tägliche Rundschau, 1897, S. 275).

Gewiss konnte unter christlich-biblischem Einflusse der heidnische Warc-gengel (= würgend umgehender Wolf; Lupambulus = Wolfgang) zum Würgengel werden, der umgehend durch die Halspest (Schulpest, Diphtherie) die Kinder erwürgend (suffokatorisch) tötet, wie der würgende Lindwurm.

Die ersteckende Atemnot bei der Lungenentzündung (= Lenzenadl = morbus vernus, Lungenadl) veranlassen der Stickadl, Steckmar, die auch den Alpstich bringen; anderseits ist es bei rhachitischen Kindern, die das sog. Herzgespann oder -gesperr (= z. T. Capillarbronchitis, Bronchopneumonie) haben, der Alp, der dann der Alte, Altvater, Altmännchen, heisst und als solche alte Elbengestalt (die Elben = Herzgespann bei Luther) die Atemnot derselben veranlasst; daher: den Alten fangen = den Atem fangen (Elsass), beim Brustkatarrh wie im Angsttraume den drückenden Alp, der den Menschen beschleicht.

Die kinderraubenden Dämonen sind zu deuten als elbische Dämonen, die durch Krankheiten (Seuchen, Diphtherie, Erstickungstod etc.) die Kinder in ihre Elben-(Engel-) Schar aufnehmen oder nach anthropomorphischer Auffassung sie schlachten, aufessen, fressen oder nach theriomorphischer, zerreissen, nachdem sie sie vorher durch Krankheiten (z. B. unter anderem Eclampsia febrilis hydrocephalicus = Kinder-

räuber) getötet haben. Solche Dämonen sind vor allem Alp (Aelterlein, Altmann), Butz, Butzimann, Wichtelmännlein, Unterirdische, Gütel, Zwerge, Kobold, Bilwiz, Waldleute, (Schratt, Norggen, Fanggen), wilde, unholde Leute, wilde Frauen, schwarze Frauen, weisse Weiber, weisse Frauen, gelbe Weiblein, saligen Fräulein, Nachtwonne, Wassergeister (Nikkert) und sonstige Ungeheuer des Volksglaubens (Hebelegeist z. B.), vor allem aber die Anführerin des elbischen Kleinvolkes, die Perchta-Holla-Stampa und der stets getreue Teufel als Ablöser jener Gestalten des heidnischen Glaubens, die ihre Existenz noch lange in der Mythologie der Kinderstube oder als Fratzengestalten am laufenden Brunnenwasser, auch als Pophanns (Popanz) bei Winter- und Sommerfesten fortfristeten. — Die nord. Asinn Rán (= Raub) raubt die Menschen, indem sie mit einem Netze (*aranea* = Spinnennetz) wie der Wassermann die Ertrinkenden einrafft (Maurer II 82; Golther S. 478).

Eine andere Form des Kinderraubes durch Dämonen ist der oben schon erwähnte Wechselbalg, der als gezeichnetes (nach der Geburt krank gewordenes) Bilwizkind oder Albenkind in den Schwärmzeiten der Elben (z. B. Frohnfasten, St. Luzientag) untergeschoben, umtauschend eingelegt wird, während dafür das gesund geborene Menschenkind von den elbischen Wesen geraubt wird. — Eine andere Art von Wechselbalg, Maren- oder Albenkind haben wir oben schon als angeborene Missbildung, d. h. als ein von Geburt aus difformes, elbisch erzeugtes Produkt des erotischen Alptraumes kennen gelernt. Solche Wechselbalgdämonen sind: Alp (Alpkind, Ammolf), Mar (Marenkind, Mondkalb), Bilwiz (Bilwizkind), Hexe (verhexte Kinder), Trud, Butz, Butzimann, Butzennickel, Nix (= alte Leute der Nixen = Nickertskinder; Altmann), Kobold, Zwerge, Letzel, Poppel, Puck, Wichtlein (Zwergwichtlein, Meinwichter), Tockeli, Unterirdischen, Waldriderske, Heimchen, Schrättlein, Troll, Waldleute, wilden

Leute, Fenesleute, Unholden, Norggen, Fanggen, Schönunken, Wasserleute (Wasserkalb, Wasserkind), selbst Riesen (Riesenkinder), Nachtmännlein, weisse Frauen, gelbe Weiber, Korn-, Roggen-, Nachtmumme, Holla-, Stampa-Perchta (= Frohnfastenweib, St. Luzie) und wie fast immer der Teufel (Grasteufel = Mittagsalp auf dem Graswege; Teufelsbrut, Teufelskind); fast alle sind sie Minnegeister und auch Druckgeister, und Laistner hatte gewiss Recht, als er behauptete, dass die Wechselbalgsage auf den Alptraum zurückzuführen sei. „Der Alptraum der Wöchnerinnen spiegelt oft Gefahr fürs Kind vor; sie sehen das Kindlein von geisterhaften Wesen bedroht" (Golther S. 79). Dieser akute Alpbetrug im Fieberdelirium des Wochenbettes reicht aber nicht aus zur Erklärung der Frage, warum das Kind bleibend difform ist; denn jeder sog. Wechselbalg ist in der Realität difform und abnorm, und zwar nicht nur für die Dauer des akuten Betruges im Alptraume, sondern darüber hinaus und bleibend; er ist elbisch „gezeichnet", verzwergelt, vertrottelt, häufig rhachitisch, dabei nicht selten altklug (Witzboldkind = Bilwizkind) (s. Ztschr. d. V. f. V.K. 1896, S. 56).

Solche „elbische Zeichen", Bil(witz)zeichen, böse Zeichen, gabische Zeichen, welche die elbische Abkunft lehrten (δεῖγμα, *dig, tik, têkan, taikns, zeihhan*) und ein „wahrsagendes" Merkmal der Malgeburt abgaben, waren: riesische Vielköpfigkeit (Monstrum), Jupiterstirne, hohe Stirne, der rhachitische Kreuzkopf, der zweite und doppelte Wirbel, abnorme Zahnfarbe, rote Haare, Bartlosigkeit, Blindheit, Einauge, Dreiauge, buschige Augenbrauen (Wenkbrauen), Rehauge, „bleich wie Bast und fahl wie Asche" (Maurer II 99), das Hautmal (Alpflecken, Teufelsbiss, Totenflecken), das Scheckigsein, Hypoplasie und Hyperplasie der Organe (Zähne, Bilfinger), angeborene Difformitäten der Nase (Nasenbotz, Schnüffelnase), angeborener Kielkropf (Kröte), fötale Rhachitis, rhachitischer Senkrücken (= Moltern, Trog), rhachitischer Höcker, Einseitig-

keit (Einhanker), Hypertrichosis und die oben schon erwähnten angeborenen Fussgebrechen (Antfuss, Lettfuss etc.). Missbildungen konnten als Hyperplasien und Hypoplasien auftreten und als solche in einander übergehen, da ein Organ auf Kosten des anderen sich vergrössern kann; auch die elbischen kleinen und grossen riesigen Wesen gehen oft in einander über.

In diesen „elbischen Zeichen" liegt der Keim zur Pathologie der Volksmedizin; die Zeichenschau war eine der ersten objektiven Handlungen, die der ehemalige Heilkünstler bethätigte, aber auch eine der grössten Verirrungen, die der spätmittelalterliche Hexenaberglaube von jenem übernommen und weiter ausgebildet hatte.

Den elbischen Einfluss auf die menschliche und tierische Leibesfrucht hatten wir oben schon eingehender besprochen. Die abnorme Frucht als Abortusmole mit allem Zubehör galt als Krötengestalt des Alp (Krotolf, wilder Alf), der im Alptraume diese Missgeburt erzeugt hatte, aus deren Form auf die Gestalt des miterzeugenden elbischen Dämons zurückgeschlossen wurde Das tierische Alpkalb (= Wasserkalb vom Alp, u. A. auch in Gestalt des Gordius aquaticus erzeugt) galt als ein Produkt des Alpreitens (reiten = tierisches Begatten), aber auch weiterhin als Folge der sodomitischen Vermischung zwischen Mensch und Tier. Mag auch der Begriff des Reitens der Elben in den Vorstellungen des Volkes über die Reitdämonen öfter und weiterhin in nicht-sexuellem Sinne aufgefasst worden sein, so ist doch die allgemein menschliche Lust und Unlustempfindung im Alptraume als ursprünglichste Erklärung des elbischen Drückens und elbischen Reitens aufzufassen. Dass auch hiebei das akute Traumdelirium ein Vorbild für das fieberhafte Delirium werden konnte, liegt ebenso nahe, wie die Uebertragung der Beobachtungen beim Tiere auf das menschliche Leben und umgekehrt; es werden sowohl der epidemische und epizootische Abortus nach Seuchen wie auch das febrile Erregungsstadium bei der

hitzigen Seuchekrankheit als eine Folge des elbischen Reitens aufgefasst worden sein. Solche Reitdämonen können das Tier, wie der Stier die Kuh, auch „überreiten", und kennzeichnend genug für die dämonistische Auffassung des „Ueberrittes" (= Kreuzlähme) ist es, dass derselbe mittelst Besprechungsformeln behandelt wird. Solche Reitdämonen des Volksglaubens sind: Alp (Alpreiten), Mar (Reitmar, Marenritt), Kobold (Pferdekoller), Tockeli, Bilwitz (Bockreiter), Wichtelchen, Marschrättlein, Walriderske (= Stockreiter), Hexen (Bockhexe, Zaunreiterin, Gabelreiterin), sowie der auf Frauen und Tieren reitende Teufel; sie alle reiten und drücken auch leblose Gegenstände. Es ist ebenfalls mit dem bisher Gesagten übereinstimmend, dass die nach Hahnenart tretenden Dämonen auch elbische Eier erzeugen (Hackelei [fälschlich auch: Ackley], Windei, Trudenei); der Tritt der elbischen Dämonen (Elbentritsch) erzeugt abnorme Früchte; so der „Adels- oder Attlestritt" das Hackel- oder Hecksenei (= Panaritium, Fingerwurm) als „germe venu de Satan", das gewissermassen als elbischer Keim (Adelstritt) in den Finger eingelegt wurde; auch hiebei verschob sich allmählich, wie beim Reiten, der Begriff auf die nichtsexuellen Unlustempfindungen, die ja auch im Alptraume leicht ineinander übergehen können; darum kann auch die Mar den schlafenden Menschen zu Tode treten (Maurer II 93 Anm. 101) und die Nachttrotte auch Kinder treten.

Der Marentritt (altnord. *maratrad;* franz. *cauchemar [calcare, calcaneus])* hat vorwiegend den Begriff des nächtlichen Alpdruckes als Unlustempfindung im Alptraume erhalten; auch die dämonistische Stampa-Trempe-Trampe (Hanns Trapp = Perchta mit dem grossen Fusse) kommt marenartig auf den Menschen und tritt ihn, wie auch der Mittagsalp als „Grasteufel" oder „Wegetritt" „auf grasigem Wege" den dort Schlafenden tritt. Jedenfalls muss berücksichtigt werden, dass es gerade die Minnegeister sind, die auch eine solche tretende

Thätigkeit äussern. Ueber die geburtshilfliche Bedeutung des Tretens werden wir im nachfolgenden noch sprechen. — Das Vorbild zum Beschreiten oder Ueberschreiten der Dämonen im Alptraume gab das Katzengeschlecht; so beschreitet z. B. die Mar die Menschen. Dieses „Ueberschreiten" veranlasst schlecht sich auswachsende Leibesfrüchte, elbisch gezeichnete Wesen. So sehen wir, dass die elbischen Dämonen nach tierischem Vorbilde aufhocken, reiten, treten und beschreiten, nach menschlicher Art minnen und drücken. Dass die nächtliche Samenergiessung (Pollutio) im erotischen Alptraume ein Werk der elbischen Minnegeister ist, nimmt der Volksglaube an; die Hexen und Truden sowie der Grasteufel sind es, die den Menschen dadurch schwächen, ihm die Mannheit nehmen oder durch zu häufige Samenentziehung ausmergeln (= *Pollutiones nimiae* als Symptom von Rückenmarkskrankheiten). Schon im altindischen Vendidad (Duncker, Gesch. d. Arier, S. 546) macht dieser verlorene Samen die Drudscha, die ihn veranlasst hat, mit neuen Unholden schwanger, so dass sie, die Dämonin, wieder elbische Wesen erzeugen muss; wir sehen also, dass die Alpminne ebenso eine völkerpsychologische, universelle, anthropologische Vorstellung ist wie der Alpdruck. Wie die Erzeugung abnormer menschlicher oder tierischer Leibesfrüchte als ein Elbenwerk galt bezw. gilt, ebenso stand auch die Weiterentwickelung der Frucht im Mutterleibe, die man sich als einen Brut- (Koch-) oder Backprozess in dem Mutterleibe vorstellte, auf welchen namentlich die Herdgeister an der Heimstätte einen Einfluss üben sollten, unter der Macht der Elben. Die „nicht recht gebackenen" (d. h. verkrüppelten, hautkranken, auszehrenden) Kinder werden darum „zum Umbacken" oder „Doppeltbacken" an den Ofen (auch Wichtelstein am Herde) gebracht, wo das Herdmännlein und Plattenweiblein ihren Sitz hatten, darum werden auch nach der Volkssage die abnormgestalteten Kinder oder Wechselbälge in der Eihülle (Eischale, Eitopf) umgekocht (gebraut, gebrütet) von den die

menschliche Hülle bereitenden bezw. beeinflussenden elbischen Wesen.

Mit Aenderung der Hülle sollte sich auch der ganze übrige Inhalt umgestalten; das Vorbild hierzu liegt in der Entwickelungsgeschichte des Schmetterlings, der als Alpgestalt zwischen haarigen Brauen hervorschlüpft. Die in ein haariges Gespinnstwerk eingehüllte Puppe (Poppe, Tocke) oder Larve der Raupe brütet die Sonnenwärme zu einem ganz anderen Wesen, zum geflügelten Schmetterlinge oder Feifalter um; alle diese drei Entwickelungsstadien sind elbische Gestalten; das erste Kleid ist darum auch Gespinnst der weiblichen Schicksalsfrauen, die das Hemd *(ham)* weben, spinnen oder flechten, eine rein weibliche Beschäftigung, die der deutsche Volksglaube auch der Spinnerin Perchta, den drei Perchten oder Mergen (= Jungfrauen), der milden Perchta, den Perchtholden zuschreibt. Dies sind die drei Nornen, die den verschiedenen Lebens- oder Entwickelungsstadien entsprechend dreifarbig auftretenden weiblichen Genien, die als Schicksal bestimmende elbische Wesen auch Kosenamen erhielten, z. B. Salde, Salige, Selige. Der flechtenden, strickenden und knüpfenden Thätigkeit dieser (Flecht-)Saelden schrieb das Volk auch das Angewachsensein der Leibesfrüchte im Mutterschosse zu; mit seildicken Haaren bindet Stampa-Perchta die Kinder im Mutterleibe an und macht sie so unentbindbar.

Spinnen und Stricken, die Beschäftigung der weiblichen Hauswesen, betreiben auch die weiblichen Dämoninnen; sie verstricken die Blutadern und bringen so das Herzblut zum Stillstande; wie die Spinne die Mücke bestrickt und aussaugt, so beklemmen und bestricken auch die Krankheiten bezw. die Dämonen den Menschen und machen das elbische Herzgespann. Weben und Flechten, ebenfalls ein weibliches Werk, ist desgleichen eine Thätigkeit der weiblichen Dämonen, die des Menschen Eihaut (Kindshaut, Glückshaube, altnord. *hamr*) weben, seine Schicksalshülle bestimmen, mit der er zur

Welt kommt. Aus der gesponnenen Puppenhülle entwickelt sich der Schmetterling, der fliegende Alp; die fliegenden Elben sind auch Mücken, die zu gewissen Zeiten schwärmen. Unzeitig geborene oder totgeborene Früchte (= ungetaufte, unschuldige Kinder) galten als wilde Elben (wilder Alf, wilde Saelden, elbische Wichtlein, Perchtlein, Butt [Putz], Kasertörggelein, Ungeschichtlen, Schrätzlein, Kobolde, Klabautermännchen, Nachthulden etc.), die als Seelen der unschuldigen Kinder mit der Elben- oder Seelenschar (wilde Fuhr, Nachtfahr) der Frau Holla-Perchta (Stampa, Saelde) in den Schwärmzeiten der Elben nachtfahrend umziehen, an deren Spitze der männliche Wode und die weibliche Holla als Seelenführer stehen. Sie bringen als wilde Elbische den „Flug“ (Milzbrand, Flugfeuer) oder Flugbrand; sie nehmen als mitzehrende Elben Besitz vom Leibe des Menschen und Tieres: „dann sind die Elben an ihm.“ Ueber den Einfluss der weiblichen Dämonen bei der Geburt des Menschen wird später die Rede sein. Das Wochenbett beeinflussen hauptsächlich die Wöchnerinnen raubenden (s. o.), entführenden Elben (Trud, Nachtwonne, wilde Frauen. Saligen-Fräulein, Perchta-Stampa; aber auch Nickert, Zwerge und Teufel); namentlich sind oder waren die Rauchnächte und die sog. Zwölften im Kindlmonate solche „Schächzeiten“, Hexen- oder Alpzeiten, die für Kindbetterinnen gefährlich sind.

Die Laktations-Periode des Weibes beeinflussen die Milchdämonen (Alp, Mar, Trud, Hexe, Tockeli, Unkathl [= Ungehalden, Unholden] und der überall sich eindrängende Teufel); sie verursachen die schlechte, blutige oder sonst mangelhafte (Hexen-)Milch und lassen die Milch versiegen, stellen den Milchfluss (Molkenstehlerin). — Den Milchfluss bei Kühen beeinflussen Alp (Alpschratt = blaue Milch), Schrättlein, Hexe (Spannhexe, Butterhexe, Molkenzauberin, Molkendieb), Holda, Bilwitz, Unholdin, Trude, Drache, Kobold, Schelm, Teufel (Kuhtutler) etc., indem sie den Milch-

fluss versiegen (verseichen) machen und meist in tierischer Gestalt (Schlange, Stollwurm etc.) den Kühen die Milch aussaugen d. h. Epizootien bringen, deren Initialsymptom das Versiegen des Milchflusses ist. Die Mastitis infantium (neonatorum) et virorum veranlassen die sog. Kindermelker (Schrättlein, Schrecksele, Alp, Mar, Trude, Walriderske, Teufel, Hexe, Nachtfrau, Nachtvogel); auch sie saugen an den Brüsten nach Alpart. Auffälliger Weise stehen die Wassergeister diesen Milchanomalien ganz ferne. Die Milchdämonen sind es auch, welche die weibliche Fruchtbarkeit beeinflussen.

Die bei kleinen Kindern häufigen Konvulsionen (Eclampsia, Epilepsia), Fraisen (= Ver-eissen), Gichtern (Vergicht) werden dem Zucken durch die Trud, dem Maren- (Mahrten-) Trecken, dem Ziehen oder Reissen an den Nervenfäden durch die wilde Fahrt (Ziehtier) zugeschrieben. Der elbische Dämon, der hinter diesen verzerrenden Muskelzuckungen als Spiritus rector gesucht wurde, ist als Zuckerle, Fraischlein, Gichtlein, Gichter und Gichtin, Gefraislein, Kinderräuber etc. in der Kinderstube personifiziert worden. Bei dem damit symptomatisch naheverwandten Hydrocephalus lächeln die kleinen Kinder mit halboffenen Augen; dann spielt der gute elbische Hausgeist, das Güttel (Jüttel) mit dem Kinde; dann verlangt aber auch die Volksmedizin, dass man dem Jüttel etwas zum Spielen gebe, damit es vom Kinde ablasse und es nicht mitnehme. Solches Kinderspielzeug findet man auch bei prähistorischen ausgegrabenen Kinderleichen (vielleicht als Präservativ gegen weitere Fälle in der belasteten Familie).

In der weiteren Entwickelung des Kindes stellen sich beim rhachitisch veränderten Kinde Knoten und Knöpfe an den Epiphysen der Knochen (Rippen) ein, deren Entstehung das Volk der Thätigkeit knüpfender, sieben Knoten schlingender Dämonen (Hexen) zuschreibt (geknüpft sein = Rhachitis post partum, Mannh. S. 20 Anm.). Entfaltet sich durch Besserung der Krankheit beim Wiedergedeihen des Kindes der geknüpfte

Knoten wieder, so „geht der Knoten auf“; im anderen Falle aber bleibt das Kind klein und wird wie der Wechselbalg (Kretin) zum Bürzelalp. Die Norweger fassen die Rhachitis (= *svek, svïk,* Gliederschwäche) ebenfalls als eine durch Verhexung und Verzauberung oder durch den bösen Wurf *(= aa-kast)*, durch das Elbengeschoss veranlasste Krankheit auf (Janus 1898, S. 465, 472); sie unterscheiden eine vandet-(Wasser)-svek und fiskes-svek, welche durch Bannung des Fischdämons in das Wasser behandelt wird (Janus 1898, S. 472, 557). Die Phimosis und Paraphimosis (= Ligatura neonymphorum = les aiguillettes nouées, mal St. Paterne) galt als „Nestelknupf“, d. h. als eine Ligatura nefaria potentiae virilis, jedenfalls durch eine Dämonenthat.

Das taubstumm geborene Kind heisst Dutterbutz, Auderbutz (1482) duribuccius „qui nunquam vult aperire os“; d. h. es ist ein durch den elbischen Butz kleingebliebenes Kind, welches bloss maudert, euterisch, eurisch ist, den Mund zum eigentlichen Sprechen nicht öffnet „quasi inflexibilem habens buccam“ (Erklärungsversuch für buccius). Die aus dem Walde stammenden Elben (Holzleute) sind es, welche das Kind taubstumm machen.

Das Stottern des Kindes veranlassen die Saligen (auch die drei lispelnden Schwestern, schweigenden Holden (= *tagende heide;* goth. *thahan,* ahd. *dagên* = *tacere,* Kluge[6] S. 260; Schmeller I 492 in der Artemisia-Pflanze = *bucca* = *tacantes [tantes]* Dieffenbach, Gloss., S. 573 verkörpert; auch stilles Volk genannt).

Nasengebresten tragen die kleinen und die riesigen Geister (Pfnützger, Schnüffelmathes, Schnottolf, Schnauferle, altnord. *skog-snufra, dolg-thrasir*) selbst und übertragen dieselben, wie alle angebornen Missbildungen (z. B. Fussgebrechen) auf ihre Ausgeburt, die sie als Wechselbälge (s. o.) unterschieben. Auch Perchta-Stampa hat eine Botznase (d. h. eine zum Bützlein entstellte aufgestülpte Nase), auch eine schreck-

lich (= eisslich) lange, difforme Eissnase; der Alp hat eine krumme Nase; die weisse Frau ist ganz nasenlos. Die Schnüffelnase, die durch Verschwärung des Nasenscheidewandknorpels zur Botznase (Nasebotz) wird, verursacht der Schnottolf (= Schnutter machender Alp = Schnuttelputz). Die eingetrockneten puppen- oder larvenförmigen Nasenschleimkrusten heissen Bilwitzzotten, Pöpperl, Pöpelmann, Pophärtlein: Der Butzimann macht butzechtige Nasenlöcher; krumme Nasenlöcher aber veranlasst der Trudentrull (Trudenzauber). In Gestalt einer Fliege kommt der Fliegenteufel (fliegender Alp) aus der Nasenhöhle der Besessenen (= fieberhaft delirierende Schwerkranke), in deren Nasenhöhlen ganz wohl in früheren Zeiten Fliegenmaden genistet haben können.

Die Augenkrankheiten werden hauptsächlich durch das elbische An„blasen", d. h. durch Blasen oder Blattern bildende Krankheiten veranlasst; so bestraft Holla-Perchta-Stampa mit Blindheit, indem sie „blasend" blendet; auch die Hexen „blasen" wie die slavischen Vilen und romanischen Feien die Augen aus, d. h. erzeugen Blattern (= Variolae, die früher den Menschen im Verhältnisse von 1 : 10 befielen und in deren Gefolge Erblindung eine nicht seltene Beobachtung ist); ebenso blenden, d. h. machen blind der Bilwitz, die Unterirdischen, Norggen, der Alp und der Teufel. St. Luzie (die leuchtende Perchta) steht zum St. Luzienschein in Beziehung; letzterer ist das triefende Hexenauge (Ectropium) mit dem aufgefratteten Hexenring; dies wirkt zauberhaft durch den „giftigen" Blick, der vielleicht nicht selten einem blenorrhoeischen Kontagium entsprechen dürfte. Der Versuch, die Feien zu minnen (im febrilen Alptraum) oder die tanzenden Elfen zu sehen, rächt sich durch Erblindung; das febrile Delirium beim sog. blinden (d. h. blindmachenden) Hauptgeschwär oder beim blinden Kopfweh ist hiebei die Erklärung für den blindmachenden Minnetraum. — Die zwerghaften Sandmännlein und Pechmännlein streuen Sand in die Augen (= Blepharolithiasis) und verkleben

die Augenlider mit eintrocknendem Sekrete. Der Pöpelmann veranlasst das Pöpeleinauge (Pippel-, Pöpel-, Bibelinauge = chronischer Bindehautkatarrh). Die früher häufigste Ursache der Erblindung waren die Blennorrhoea neonatorum und die Variola; erstere entspricht dem giftigen Hexenauge, letztere dem elbischen Anblast, von dem wir schon oben gesprochen haben. Das Gerstenkorn (auch = Augenhaber) hat seinen Namen von der volksmedizinischen Kurmethode, Aehren, Bohnen, Blumen vor die Wurmstelle zu halten und so den Augenwurm Werre) auf diese Pflanzen zu transplantieren; daher heisst es auch mal del lupino (= Wolfsbohne) Beernickel, (Bir-, Binickel) = Birolf, compère Loriot (oriolus); Aehren sind schon in der Edda als Heilmittel erwähnt. — Dass das Volk das Hören und überhaupt Ohrgeräusche einem im Ohre sitzenden Dämone zuschreibt, hat R. Karutz (Globus 1898, S. 214) ganz richtig dargelegt.

Ohrenkrankheiten erzeugt der Ohrputz (-bützel, -wutzel) als sog. Ohrwurm, Ohrmuggel, Ohrteufel, der auch die Parotitis (Mums = Ohrspeicheldrüsenentzündung) veranlasst; der wilde Jäger pfeift (als Windgewalt) in die Ohren und macht dadurch taub.

Hier wäre der schon oben erwähnte Dusel einzuschalten; er bedeutet in erster Linie: 1. typhöse Betäubung mit tösigem Schwindelgefühle; 2. (in Analogie zu den gallofränk. *dusii* = fauni) auch: Schrättl, nächtlicher Waldgeist, auch (Wald-) Teufel, der in Gestalt eines Hündchens (Dorfgeist) oder Vogelweibchen den epidemischen Dusel 1. 3. 4. macht; 3. jede schwere, fieberhafte mit Betäubung einhergehende Krankheit: Sucht, Seuche, sog. Wildnis (weil von den wilden Waldgeistern gebracht); 4. Kontusionsbeule, Drüsenbeule, Mums (dies 4. vermutlich als Elbenschlag: sskr. *tud* = *tundere*, stossen; *tudes* = Hammer, Kluge[6] S. 365); 5. Flugbrand, Milzbrand als Alpdüsel oder Duseltier. Jedenfalls ist der Dusel (dazu vielleicht das abgeleitete, gekürzte Dutz, Tutz, Dux, Duchs

[= Teufel], Un-tutz, Knopp-tutz) eine sehr alte Personifikation eines Krankheitssymptomes, die, wie der Schelm, allmählich zum elbischen Krankheitsdamon ausgeartet ist und deren ablautende Namensformen ebenfalls (wie Olf etc.: Alp) für ein hohes Alter sprechen. Schlag und Betäubung liegen begrifflich sehr nahe; durch den elbischen Schlag (Stoss, Schuss) kann Betäubung, Lähmung und Gliederstarre erfolgen; diese Unbeweglichkeit der Gliedmassen wird aufgefasst als ein „Bannen" „Feststellen" zur Strafe), als ein „Gefrorenmachen" oder „Binden" (altnord. *skog-tagen*) durch die wilde Fahrt der elbischen Schar (Hexen, Unholden, Truden, Wichtlein, Zwerge, Holzweibel, wilde Jäger).

Auch die weisse Frau als Anführerin der Elbenschar oder als Salige, Unsaelde, Nachtwonne, täumische Saelde macht die Menschen perplex oder täumisch und bringt ihnen die Saligensucht (= Apoplexia), wie auch die Elben das Elfenstaunen (= kataleptische Starrsucht des Körpers) veranlassen.

So machen auch die Hexen das Pferd „stättisch" durch Bannen, wie anderseits der Mark-Olf als ein Alpdämon (Marktropf) das Markgeschoss (= tetanische Gliederstarre) veranlasst.

Das Sumpffieber verleiblichten die Nordgermanen in der riesigen Gestalt einer Wasserschlange (Grendel), welche den Grund des Meeres durch Sturmfluten zu hohen Dünen, zu Haufen knirschenden Sandes (Grand) auftürmt und durch Ueberflutungen Sumpffieber mit Schüttelfrost und Zähneknirschen bringt (grindill, zu: grinden = frendere; Golther S. 173; Kluge[5] S. 143).

Bauchschmerzen, die als Druckerle, Kreistle personifiziert wurden, veranlasst der elbische Druckgeist (Schrättlein, Strödl, Hexe, Mar) durch die Geistknepe oder als Wurmgestalt.

Heiserkeit erzeugen einerseits die Windelben (Norggen, orco), anderseits die Hexen (Hysterie).

Beinbrüche verursacht das rächende Klabautermännchen.

Höcker (Buckel) wird erzeugt durch die elbische Malgeburt beim eingelegten Wechselbalg (Rhachitis), namentlich durch Hexen und das Wassermännlein. Der beim Höcker hervorspringende Knochen (Malum Pottii) ist das Schelmenbein (Sequesterknochen). Der Anführer der wilden Jagd hackt mit einem Beilhiebe den Buckel. Das Thürsenvolk (norweg. *tussefolk*) erzeugt Rhachitis.

Geschwülste und Auswüchse, Bünckel, die wir schon als (akute) Folge eines Dämonenschlages kennen gelernt haben, sind (als chronische Uebel) meist die Folge eines Dämons in Wurm- oder Krötengestalt; der Wurm tritt dabei je nach dem Stadium der Krankheit in roter (Entzündungs-), gelber (Schwellungs-), blauer (Stauungs-), schwarzer (Gangrän-) Farbe auf. Die Kröte hat als solche Geschwülste erzeugende Dämonengestalt am häufigsten ihren Sitz in den Halsdrüsen oder in der Gebärmutter.

Kariöse Zahnkrankheiten sind durchgehends einem Wurme zugeschrieben, der wie ein im Zahne sitzender Krankheitsdämon angesprochen wird. Dass Zahnanomalien ein elbisches Zeichen sind, haben wir oben schon angegeben, namentlich haben die Wechselbälge Schweinezähne (Hauer) und Hunds-(Rüden-)Zähne; darum lassen auch die Zwerge ihre Brut als Schweinchen oder junge Rüden von Menschenfrauen säugen und aufziehen.

Die mit dem Menschen unter einem Dache mitlebenden Haustiere: das selbst seinen Reiter adelnde Ross, das längst gezüchtete Schwein, das Huhn, Rind und Schaf z. B. waren ebenfalls Gegenstand volksmedizinischer Beobachtung. — Die Namen der Krankheiten bei diesen Tieren waren sozusagen bis auf unsere Tage rein mundartliche, d. h. vom Gelehrteneinflusse sehr wenig berührte, besonders geläufige, verwendbare, daher auch leicht auf den Menschen übertragbare. Das Schlachttier mit den ad oculos demonstrierten Parasiten lieferte damit den besten Grund dafür, dass sich der parasitäre Dämo-

nismus so lange auch bei kulturell hochstehenden Völkern erhalten hat. Das ausschliesslich mit seinem Herdenvieh beschäftigte Hirtenvolk beobachtete die Hautparasiten in erster Linie. Hinter vielen Wurmnamen stecken die ersten Anfänge einer uralten, allerdings noch rohen Volkspathologie, welche die Notlage (Seuchen) und die Selbsthilfe zuerst ins Leben gerufen hatte und an die sich langsam und allmählich einige andere Beobachtungen (Knochenspat z. B.) anschlossen, die die Opferanatomie lieferte; aber noch mehr als in der menschlichen Volksmedizin blieb der Heilkünstler bei Tierkrankheiten beim altererbten Kultmittel haften; ungetrübter floss der Strom des Dämonismus in der Tierheilkunde bis in die Gegenwart, weil eben die Parasiten beim Tiere alltäglich waren und weil die Veterinärmedizin länger als die Menschenheilkunde eine rein volksmedizinische geblieben war.

Die häufigste Pferdekrankheit war früher der sog. Wurm (Hautwurm, Hautrotz, Malleus farciminosus, Farco), der auch Bürzel (= Wurmstoppel am Vogelafter) genannt wurde. Dieser „Bürzelwurm“ galt als die elbische Gestalt des Bürzelalps, d. h. des Alpdämons, der Hühnerseuchen und Pferdekrankheiten veranlasst. Der Namen der Hühnerkrankheit wurde auf den Hautrotz bei Pferden übertragen. Das bürzel- (oder rotz-)kranke Pferd wurde (1361) der Donnerstagsfrühsonne zur Heilung entgegengeführt, weil das eine Auge Wodan's die lichtscheuen Dunkelelben vertreibt. Diese Pferdekrankheit übertrug sogar den vom Federvieh erhaltenen Namen Bürzel wieder auf die menschliche Influenza, weil sie eine ebenso auffällige Sucht war. Auf der Haut des Pferdes bilden sich dabei strang- (Strang-Olf) oder wurst- (farcimen-)förmige, kriechend sich ausdehnende Hautlymphgefässanschwellungen, die man von dem erst später in der Nase entdeckten Nasenrotze (Malleus humidus, Rotz, [frz.] le morviau, morveau, la morve, [mittelengl.] morfue, morfewe = Morphea, vom menschlichen Aussatze, Lepra, der in der Nase zuerst beginnt, über-

tragen) trennte und als Wurm, Hautwurm, Rotzwurm, Franzosenwurm bezeichnete. — Der Nasenrotz (Schnottolf) hiess auch Stuck- oder Rotzschelm und da sekundäre Lymphdrüsenanschwellung (partes vivae, vivolae = Feifel) ein ganz auffälliges Symptom dabei war, auch Rossfeifel, Narren- oder Schelmenfeifel, wobei das Pferd es „faustdick hinter den Ohren hatte". Die Behandlung dieses Schelms in den Narrendrüsen oder des Narrenfeifels war bislang eine rein dämonistische: denn der „Schelm, der ihm im Nacken sass", wurde herausgeprügelt, geklopft und gequetscht, da der Schelm, Kobold oder Wicht als ein „eingefleischter Teufel" in der Drüse (= Kernlein) steckte, wie der Wurm in dem Nusskern (konf. den altheidnischen Segen gegen den Kyrnill in Haupt, Ztschr. XIII, 194).

Dass die elbischen Dämonen (Pferdemar, Rossmar, Walridersken etc.) auch das Pferd, das am Koller leidet, kollerig oder aufmarig ist, reiten und zäumen (= Erklärung für den hitzigen oder rasenden Koller, d. h. für das febrile erste Erregungsstadium bei Meningitis, Lyssa, Milzbrand etc.), entspricht der gleichen Erklärung febriler Tobsuchtszustände beim Menschen durch das Alprasen; das spätere Lähmungsstadium (= Dummkoller) wurde dem „dummen Wurme" zugeschrieben. Auch die Haarverfilzungen beim Pferde galten ebenfalls als ein Marenzopf, als ein Flechtwerk durch die Maren und Unterirdischen. Ein meuchlings lauernder Dämon in Wurm-, Assel- oder Krötengestalt war es auch, der die Pferdemauke veranlassen sollte.

Ueber den Drehwurm des tölpelhirnigen „maerischen" Schafes haben wir oben schon gesprochen; die dadurch veranlasste Drehkrankheit galt als eine That der Frau Holla, der Seelenführerin, die die Maren als Würmer in die Schafe versetzt; auch die Bleichsucht der Schafe (= Leberfäule durch Egelwürmer oder Fluendern) wird durch die „weissen Würmer" (weissen Elben?) veranlasst. Der „Kobold unterm Vieh" (Rindvieh) hiess jede Epizootie. Wie beim mutterkranken

Weibe so galt auch bei der Kuh die Blähsucht (Tympanites puerperalis) als die Folge des Krötenalps (Krottolf). Wenn der Kuhtod, der Viehseuchen bringt, in Riesengestalt auftritt, so ist auch dies nur ein Wortbild wie der Drache, Heerwurm und die Ochsenmücke für die Grösse und Schwere der Epizootie bezw. Epidemie. Die Spinnerin Stampa macht als Rache für die in den Zwölften unerlaubte Spinnradbeschäftigung die Kälber schwimmelig (schwindelig).

Die Schweinekrankheiten sind noch heute oft ein Hexenwerk. Der Alp reitet die Schweine, so dass sie verwerfen (durch die febrile Seuche) und die Hexen machen auch bei Schweinen Hexenschuss (parasitäre Kreuzlähme). Die Rochel-More, ein röchelnder Alpdämon in Mor-(Schweins-) Gestalt macht Milzbrand (Rankkorn) und Schnüffelkrankheit bei Schweinen.

Die durch das finnige Fleisch der Haustiere und Fische vermittelten Parasitenwürmer waren ebenfalls eine Gestalt der elbischen Dämonen, die aus dem Leibe des Menschen herausbeschworen werden; vor allem der Nessowurm, der dem Band-(Nestel-)wurme (Taenea, Bothriocephalus) entspricht, den die Flamländer sogar als Lintwurm bezeichnen; seine neun nessinclînon (kleinen Nesso) entsprechen den zahllosen Proglottiden des Bandwurms. Der elbischen Mückengestalt des Beisswurms unter den Landtieren entspricht unter den Seetieren der Flunder (mittelengl. *fly-loundris* = fliegende Mondscheibe [luna, DU CANGE V 153 mola 8]), der seine Brut als parasitäre Finne oder Egelwurm absetzt nach früherer (irriger) Meinung; darum hiessen auch die parasitären Finnen des Habichts, die Finnenblasen beim Leberegelwurm des Schafes, überhaupt jede polypöse Finnenblase Flunder als quäseartiges Produkt dieses Fisch-Butz (Butt); darum wurde auch der Flunder „Alpfisch", „Höllfisch" genannt und ist anderseits der schmarotzende Leberegel der Schafe = Bettel (= Parasit) und Teufel (Tirol).

In gleicher Weise tritt auch der Qualster oder Knolster, d. h. der im quallenartigen Magenschleime nistende Magenwurm (Gastrophilus) als „Schelmschlange“ auf, die „das dicke Werk“ (Tympanites) bei Tieren veranlasst und in Besegnungsformeln zum Weichen aufgefordert wird. — Auch die norwegischen Finnball (= Elbenball) und Trollnysta (Trollnest) (Liebrecht, z. V., S. 330) werden als parasitäre Wurmnester aufzufassen sein, welche sich als „Elbengeschosse“ im Magen der Tiere vorfinden und von den Elben (= Finnen) und vom Huldrevolk hineingeschossen werden.

Mit diesem norwegischen Elbengeschosse in Gestalt von parasitären Wurmknollen stimmt auch überein, was nach dem Tiroler Volksglauben (Zingerle S. 56) angenommen wird: wenn unter den mittelst Bannworte besprochenen Wurmarten ein weisser Wurm (= der milchweisse Bandwurm) sich befindet, so überspringt dieser das brennende Feuer und „schiesst“ dem Wurmgaller oder Schlangenbanner „durch den Leib“. Die Vorstellung, dass solche fremdartige Parasiten nur durch einen elbischen Schuss in das Innere des tierischen oder menschlichen Körpers eingedrungen sein können (wie ein wirkliches Projektil), muss demnach eine sehr alte sein; darum ist auch der germanische Lintwurm als „Schiessschlange“ oder „Schusswurm“ erklärlich, der seinen Ursprung in der Erklärung der Sonnenstrahlwirkung (Mittagsalp) hat.

Wir können die Abhandlung nicht beschliessen, ohne auch der lieblicheren Seite des Dämonentums zu gedenken, der Lichtelben, der guten Holden, der „Lieblinge“, der Heil und Saelde (salus) verleihenden Krankheitsgeister. Vor allem ist es Frau Holla, die Kindermutter, mit welcher der kinderbringende Storch (adebar) und die glückbringende Schwalbe beim höheren Sonnenstande miteinzieht, sie ist es, die als Perchta-Stampa-Saelde durch Kindersegen Glück ins Heim bringt und die die Neugeborenen pflegt zur gedeiblichen Entwickelung. Perchta ist es auch, welche als Schlüsselgrete und Schlüsselfrau das

Geburtsschloss des Weibes eröffnet und als eine berühmte Hebamme gilt; sie ist „la reine Berte au grand pied", la bonne dame, la reine pédoque (= cum pede aucae, Oggenfuss), Berhte mit dem fuoze (Hanns Trapp der Kinderstube), mit dem sie einerseits marenartig im Alptraume tritt, anderseits aber auch geburtshilflich thätig ist. Der Umstand, dass die geburtshilfliche Kompressions-Methode bei schlichten Naturvölkern gebräuchlich ist, dass bei den Esthländern der Mann zur Erleichterung seiner gebärenden Frau diese „überschreitet" (symbolisierend tritt), dass im Guslarenliede (F. S. Krauss) der verzauberte Alpdrache seiner von ihm geschwängerten Frau mit dem Fusse auf den Leib tritt, damit diese von ihrer neun Jahre bewahrten Leibesfrucht (Lithopaedion = Alpkind) entbunden werde, sowie der Umstand, dass der Fuss in verschiedenen deutschen volksüblichen Redewendungen als ein Fruchtbarkeitsorgan gilt und dass grossfüssige Frauen nach dem deutschen Volksglauben besonders fruchtbar sein sollen, weshalb man als Fruchtbarkeits-Opfergaben Kindsfüsse zur Erleichterung der Entbindung darbrachte, dies Alles möchte es höchst wahrscheinlich machen, dass Perchta „mit der blutigen Hand" auch mit einem besonders geschickten geburtshilflichen Fusse ausgestattet war. Mit der geburtshilflichen Stellung der Perchta-Holla-Stampa (St. Luzie, Semper) dürfte auch in Zusammenhang stehen, dass diese im Märchen den Leib aufschneidet (Kaiserschnitt?), beschwerende Steine oder Häcksel (zur Blutstillung?) auflegt; vielleicht hat auch das Seil der drei seilspannenden Schwestern, saligen Fräulein, Heilraetinen zu der Geburtshilfe früherer Zeiten eine Beziehung; wenigstens galten die notlösenden Nornen, Schicksalsfrauen, Saligen, Mergen (Krischmerge, Krischona), schönen und stummen Holden, die weisse Frau etc. wie die germanischen Idisen als Geburtshelferinnen; die drei heiligen Frauen stillen Blutflüsse bei der Geburt; sie sind die drei Schwestern, welche der Sterblichen Stätten und Heim umschwebend das Fort-

gedeihen des Menschengeschlechtes begünstigen (altnord. *meyja maug þrasis*).

Auffällig hinwieder ist es, dass in den altnordischen wie deutschen Sagen die Elbenweiber nur durch die Hilfe der Menschenfrauen aus ihren Geburtsnöten entbunden werden können; vielleicht ist dies nur „eine Trübung des ursprünglichen Glaubens", wonach die erwähnten weiblichen Elbengestalten es sind, welche geburtshelfend beispringen. Wie die elbischen Zeichen zum Helden- oder Vorzugsmal werden konnten, so war auch die Kaiser(schnitt-) und Schenkelgeburt (auf dem Knie oder Schenkel des Erzeugers) eine das so geborene Kind auszeichnende, weil unter besonderer Gunst der Geburtsdämonen verlaufene „Abstammung" (populus. poples; genu: genus).

Die Vermittelung zwischen diesen guten Holden und in Schutz bergenden Wichtern einerseits und den meist bösen Alpgeistern anderseits bilden die sog. Folgegeister (Schutzengel), wovon jedes Individuum, jedes Geschlecht, jede Sippe einen besonderen hat und die beim Aussterben der alten Geschlechter das bisherige Heim verlassen. Als Landes-, Stadt- und Namenspatrone leben dieselben noch fort. Namengebung und Glückshülle stehen mit der Geburt in Zusammenhang. Die Eihaut des Kindes ist sein Folgegeist, der zum Glücksamulett wurde; Namen und Folgegeist waren für sein weiteres Schicksal massgebend; hinter dem bei der Geburt gegebenen Namen des Menschen stand auch sein Glücksgeist; mit dem Namen- und Sippenwechsel konnte auch sein Geist, sein Schicksal ein anderes werden; darum wurde auch der Namenwechsel ein therapeutisches Mittel, und das Namenlose, Unbenannte zum gefürchteten Wesen oder Ding. Wie die Geburtshilfe nur den weiblichen Dämonen eigen war, entsprechend den früheren Kulturepochen, so sind auch nur die gutgesinnten Elben heilkundig, indem sie (ganz dem Zustande der früheren Heilkunde entsprechend) hauptsächlich Pflanzenmittel, deren

Heilwirkung sie kennen und die sie auf ihren Wiesen und Gärten pflanzen und den Menschen bringen: Erdmännchen, Zwerge, Unterirdische, Holzleute, drei Fräulein, salige Fräulein, drei Mergen, wilde Frauen, Holla, See- und Wasserfräulein etc. sind es, die Heilkräuter spenden, die „in der Nacht" ausgegraben werden müssen; sie schienen auch gebrochene Glieder mit breiten Flechten und Wurzelfasern, verbinden mit Wallkräutern, heilen angeschossene Gemsen, wehren Seuchen ab; der sinnesstumpfe, dumme Riese tritt als Wundschmerz abstumpfender Heildämon auf. Odin versetzt durch das Einstechen des Schlafdorns (Rosa canina ? = Schlafputz; altnord. *svefnþorn* = Sonnenstrahl) eine Valkyrje in magischen (Mittags-?) Schlaf; auch die Maren und Zwerge bringen Schlaf. Die heilige Jungfrau als Näherin (Spinnerin) näht mit weissen Seidenfaden (Marienfäden, Mariengarn = Spinnengewebe = Zwergnaht) die blutenden Adern zusammen (ein uraltes Blutstillungsmittel); sie schlägt auch die Schussblatter (Herpes, Phlyctaene) nieder und lässt die elbischen Geschosse zu Boden fallen. Die drei Fräulein mähen auch das Augenweb (Flügelfell, Pannus) ab, schaukeln es (= stossen es ab), pflücken es ab, pusten das Augenmal weg; auch hier ist es etymologische Folgerung, dass die Webethätigkeit der Frauen zum Augenweb bezw. dessen Heilung in Beziehung gebracht ist; wie ja auch die leuchtende St. Luzie (Perchta) zur Patronin gegen St. Luzienschein (= Hexen- oder Triefauge) wird.

Die Nordgermanen kannten auch eine Art weiblicher Gottheit, die eine ärztliche Stellung einnahm, die Eir: „es ist die verkörperte Pflege, von altn. eira, pflegen, schonen" (Golther S. 435), während Wodan-Odin Besitzer heilkräftiger Zaubersprüche ist.

Wer mit Menschenliebe den Volksglauben verfolgt, lacht nie über den sog. Aberglauben. Das Verlangen, das wirklich Erfahrene, Erlebte und Gesehene zu erklären, ist eine Art Sehnsucht nach Wissen, nach Erkenntnis. Die überall gleiche

Furcht vor Krankheit und Sterben treibt den schlichten Naturmenschen immer zum Dämonenvertreiber; in dem überall gleichen Alptraume liegt der Grund zum Glauben an elbische Wesen mit allen seinen Folgen. Der Erkenntnisdrang des Volkes, der Kausalismus, schuf immer mehr Elbengestalten, die zum Elbenschwarme sich zusammendichteten, aus dem wieder einzelne Anführer sich ablösten; alle Dämonen des Volksglaubens aber nahm der christliche Teufel in sich auf. Der Teufel verwandelt sich wie die Elben in grosse und kleine Tiere; er ist ein Hinkebein, hat Bocks- und Pferdefuss; er ist klein wie ein Wicht, gross wie ein Riese, er minnt wie die Elben und wie der Palmgeist der Indianer, ist ein Buhlteufel, Schlafteufel „turbieret das Conjugium“ (1696), erzeugt als Grasteufel (= Mittagsalp) Wechselbälge (Teufelsbrut) und Missgeburten, reitet die Schlafenden, plagt als Quälteufel die Menschen, hockt auf, macht sie besessen, verrückt, teufelswinnig, saugt Blut, raubt Kinder und Wöchnerinnen, macht Brustdrüsenanschwellungen, Teufelsmale, Teufelsbisse, Teufelszeichen, bringt Seuchen und Unfruchtbarkeit, sendet den Teufelsschuss ab, veranlasst (als Ohrteufel) den Mums, Rotz (Teufelswurm), Grint (Grintteufel) und macht Haarverfilzung.

Auch die Hexe, der geschlechtliche Gegensatz zum Teufel und die Vertreterin der weiblichen Dämonen, verwandelt sich gleichfalls in Tiere (namentlich Katze und dreibeiniger Hase), macht Hexendruck (succuba, incuba), verkehrt geschlechtlich mit dem Teufel und schlafenden Männern, erzeugt Hexeneier, Wechselbälge, Hexenbrut und Mondkälber, reitet auf Menschen und Tier, saugt Blut, kneift den Menschen, macht Nachtschaden und besessen, zehrt aus, erzeugt Seuchen, namentlich beim Haustiere (Viehhexe), blast den Menschen an, blendet ihn, lähmt und bannt ihn, sendet Hexenschüsse und -Stiche, macht Hexenmal, Hexenzeichen, verändert die Milch, macht Brustdrüsenentzündung (Hexenmilch), Hexenzopf in den Haaren etc.

Beide, Teufel und Hexe, gingen in die Theologie und Medizin über, wie die Elben in das Reich der „Geister“ (Vapores). Obwohl die Riesen (Thürsen) fast durchweg auch nächtliche Gestalten sind, so haben sie, als stumpfsinnige und dumme Wesen der freien Natur mit den Krankheiten nur wenig Beziehung, während das listige, schelmische, tückische, Possen treibende, böse Kleinvolk, das in dem engen Wohnraume der Sippensiedelung sich mehr entwickeln konnte, gerade als Krankheitsdämonen sich sehr bemerkbar machen. Die spurenhaften Andeutungen einer germanischen Gottheit (Frigga-Odin) beziehen sich nicht auf die Erzeugung von Krankheiten, sondern nur auf die edlere und schönere Seite der Medizin, die heilende und pflegende Thätigkeit; anderseits ergiebt sich, dass Wode (Wodan) als Führer der Elbenschar (wilder Jäger, wütende Heer, wilde Jagd, Thiersenjäger s' dürstig g'jäg) sich von dieser mehr abgetrennt hat, aber doch sehr wahrscheinlich aus dem Elbenwesen seinen Ursprung ableitet. Wodan hat ebenso wie die übrigen Elben seine Wege, Berge, Aecker und Felder etc. als Aufenthaltsort; er hat seine Schwärm- und Opfertage, reitet auf Tieren, verwandelt sich in Wurm- und Fliegengestalt, tritt als abenteuerlicher Minneheld auf; sein eines Auge und seine Helblindheit sind ohnehin elbische Zeichen. Durch seinen Heilfinger (Wodansfinger) werden auch die angelsächsischen und normannischen (fränkischen und englischen) Könige, die ihren Stammbaum auf Wodan zurückleiteten, zu Heilkünstlern, die das Königsübel (= struma, scrofula) mit der Königshand vertreiben konnten.

Hinter jedem solchen Dämonenwesen steckt nicht das Spiel zügelloser Einbildungskraft, sondern irgend ein Erfahrungsbegriff, den unsere Ahnen früher oder später im Kausalitätsdrange einstmals in handelnde mythische Gestalten umgesetzt hatten. Bei keinem menschlichen Erfahrungsmomente ist die Glaubensbrücke, die zwischen Wirklichkeit und bloss Vorgestelltem besteht, so leicht und in so kurzer Zeit zu über-

schreiten, wie beim akuten Alptraume. Dort wurzeln die ersten Vorstellungen über die elbischen Wesen, aus deren allmählich immer grösserer Schar die Gestalten von Wode, Woden, Wodan, Odin einerseits, Perchta, Holda, Freija, Frigg anderseits und später Teufel und Hexe sich besonders und einzeln stellten.

Fachleute (Mediziner z. B.), Folkloristen und Philologen, diese sind es heute, die diese primitiven Vorstellungen, die in Sage und Märchen ein phantasievolles Gewebe erhielten, aus dieser Hülle wieder zurückzuentwickeln berufen sind. Manche alte Wahrheit finden wir in der medizinischen Dämonologie bestätigt. Der Gedanke an kleinste Lebewesen als Ursache von Infektionskrankheiten, die Beobachtung der Regelmässigkeit gewisser Naturerscheinungen, die Abhängigkeit mancher Krankheiten von der Aussenwelt (Klima, Boden, Jahreszeit, Winde etc.) sind ebenso volkstümlich geworden wie die barmherzige Fürsorge für den armen Kranken und leidenden Mitmenschen. Wie unsere germanischen Vorfahren auf Grund dieser allmählich erweiterten Vorstellungen ihr Heilverfahren einrichteten bei der Behandlung von Menschen- und Tierkrankheiten, war Aufgabe einer anderen Abhandlung, die im Janus, Amsterdam 1897, Juliheft S. 10 ff., veröffentlicht ist[1].

[1] Bezüglich der Litteratur- und Quellen-Angabe wird auf des Verf. in Druck befindliches „Deutsches Krankheitsnamenbuch“ verwiesen.

II. Miscellen.

Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel. Neben dem „Baum der Erkenntnis von Gutem und Bösem" steht in der Paradieseserzählung Gen. 2 der „Baum des Lebens". Es herrscht weitgehende Uebereinstimmung darin, dass diese letztere Vorstellung vom Baum des Lebens, die in der Schilderung des Paradieses der Endzeit wiederkehrt[1], im Zusammenhang steht mit ähnlichen weitverbreiteten Vorstellungen von heiligen Bäumen bei anderen Völkern des Altertums. Speziell ist schon vielfach und gewiss mit Recht hingewiesen worden auf den heiligen Baum der Babylonier, der so häufig auf bildlichen Darstellungen sowohl in den Wandskulpturen der Königspaläste, wie auf Siegelzylindern erscheint. Es ist ferner, und wohl ebenfalls mit Recht, darauf aufmerksam gemacht worden[2], dass die geflügelten Gestalten, welche zur Seite dieses heiligen Baumes und auch sonst in den bildlichen Darstellungen erscheinen, in ihren Händen eine Frucht halten, welche die Lebensspeise darstellen soll, und dass dementsprechend das Gefäss, das sie in der anderen Hand tragen, wahrscheinlich Lebenswasser enthält.

Indessen würden die genannten Berührungen, so beachtenswert sie auch an und für sich sind, doch nicht ausreichen, um

[1] Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 368.

[2] So von Gunkel in meinem Aufsatze An Old Babylonian Legend from Egypt in The Sunday School Times (Philadelphia) vom 18. Juni 1892, S. 387 Anm. 2; von Alfr. Jeremias in dessen Artikel Marduk in Roscher's Lex. d. griech. u. röm. Myth. II Sp. 2356. Vgl. auch bereits Tiele, Bab.-assyr. Geschichte S. 545.

etwa zu erweisen, dass, wie so mancher andere Zug der biblischen Paradiesesgeschichte, so speziell auch der Gen. 3 22 vorliegende Gedanke babylonischer Herkunft wäre, wonach die Sterblichkeit des ersten Menschen dadurch motiviert erscheint, dass ihm das Essen vom Baum des Lebens versagt bleibt. Es lässt sich jetzt aber thatsächlich zeigen, dass in den babylonischen Mythen, die von der Urzeit handeln, gerade dieser Zug eine wesentliche Rolle spielt, dass einer der Urväter Lebensspeise und Lebenswasser und damit zugleich auch den Besitz von Unsterblichkeit ausgeschlagen hat. Abgesehen von einer Stelle, die einem deutschen Leser kaum zu Gesicht gekommen ist[1], habe ich bereits bei GUNKEL, Schöpfung und Chaos S. 148 Anm. 3 und S. 151 auf den babylonischen Adapa-Mythus als ein Seitenstück zu Gen 3 aufmerksam gemacht und darum auch in den Beilagen zu GUNKEL's Buch S. 420 ff. den Wortlaut dieses Mythus mitgeteilt[2]. Ich beschränke mich deshalb hier darauf, nur kurz den wesentlichen Inhalt dieses aus dem Funde von Tell el-Amarna stammenden mythologischen Fragments zu skizzieren:

Adapa, der Sohn des Meergottes Ea, wird wegen einer Gewaltthat, die er dem als Sturmvogel personifizierten Südwind zugefügt, vor den Thron des Himmelsgottes Anu zitiert. Ea unterrichtet ihn über das ihm Bevorstehende: wenn er zum Himmel aufsteige, würden an der Himmelsthür zwei Götter als Wächter stehen, die er durch geeignetes Verhalten für sich gewinnen solle. Wenn er alsdann durch deren Vermittelung vor Anu gekommen sei, so würden diese zwar Anu anscheinend begütigen, aber „Speise[3] des Todes wird man dir reichen: iss

[1] In dem in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten Aufsatze in der Sunday School Times.

[2] Vgl. auch die Bearbeitung des Textes durch E. T. HARPER in den Beiträgen für Assyr. u. semit. Sprachwiss. II S. 420ff. und s. ALFR. JEREMIAS in dessen Artikel Marduk bei ROSCHER a. a. O. II Sp. 2357, sowie FRIEDR. JEREMIAS in CHANT. DE LA SAUSSAYE's Lehrbuch der Religionsgesch.[2] S. 219.

[3] Ass. akālu, d. i. sowohl allgemein Speise, als speziell Brot, so dass man ebensogut auch Todesbrot und entsprechend Lebensbrot übersetzen kann.

nicht davon! Wasser des Todes wird man dir reichen: trink nicht davon! Ein Kleid wird man dir reichen: das zieh an! Oel wird man dir reichen: damit salbe dich!“ [1] Als Adapa zum Himmel aufsteigt, erfüllt sich alles genau, wie es ihm Ea vorausgesagt, nur mit dem Unterschiede, dass ihm Anu nicht Speise und Wasser des Todes, sondern Speise und Wasser des Lebens darreichen lässt. Aber dem Befehle Ea's gehorsam schlägt Adapa diese aus und verscherzt sich damit den Genuss ewigen Lebens.

Wie es sich auch immer, was noch nicht ganz durchsichtig ist, damit verhalten mag, dass Ea von Speise und Wasser des Todes im Machtbereiche Anu's spricht, während es in Wahrheit Lebensspeise und Lebenswasser ist, das Adapa dargereicht wird[2], so viel ist jedenfalls klar, dass in diesem Mythus der Ort der Lebensspeise und des Lebenswassers im Himmel, beim Throne des Himmelsgottes ist, genau wie in den oben erwähnten eschatologischen Schilderungen des Paradieses Lebensbäume und Lebenswasser beim Throne Gottes im Himmel vorgestellt werden.

Indessen wird man einwenden, dass in dem Adapa-Mythus, so weit er in dem Fragmente aus dem Thontafelfund von Tell el-Amarna vorliegt, nichts darauf hinweist, dass dieser Mythus gerade in die Urzeit zu versetzen ist. Das ist richtig, soweit dieses Fragment allein in Betracht kommt. Nun giebt es aber, worauf ich bereits bei Gunkel a. a. O. S. 148 aufmerksam gemacht habe, ein Fragment aus der Thontafelbibliothek Assurbanipal's in Ninive, das ebenfalls den Adapa-Mythus behandelt und in welchem Adapa mit dem eigentümlichen Ausdruck zēr amelūti „Samen (Spross) der Menschheit“ [3] sei es direkt bezeichnet,

[1] Vgl. dazu die in dieser Ztschr. I S. 299 von Gunkel erwähnte Salbung Henoch's mit himmlischer Salbe und Bekleidung mit Himmelskleid Slav. Henoch 22, 8.

[2] Man wird hierbei unwillkürlich erinnert an das umgekehrte Verhältnis, das Gen 2 17 3 4 zwischen der Aussage Gottes und derjenigen der Schlange über die Folge des Essens vom Baume besteht: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben“ und „ihr werdet mit nichten des Todes sterben.“

[3] Derselbe Ausdruck begegnet auch bei der Erwähnung der Men-

sei es damit wenigstens irgendwie in Verbindung gebracht wird. Aus diesem von SAYCE im Anschluss an meine bedingte Zusammenstellung von Adapa mit Prometheus und Adam signalisierten[1], von STRONG veröffentlichten[2] Fragmente geht also mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass Adapa als der erste Vertreter des Menschengeschlechts zu fassen ist.

Ein weiterer Gedanke von mir, den ich aber wegen seiner Unsicherheit nicht öffentlich auszusprechen wagte und darum GUNKEL vor Jahren nur mündlich mitteilte, war der, dass Adapa identisch sei mit Ἀλάπαρος, dem zweiten der babylonischen Urkönige des Berosus, und dass dieser deshalb, unter Annahme der so häufigen Verschreibung von Λ und Δ, vielmehr Ἀδάπαρος zu lesen sei. Unabhängig von mir kam auch HOMMEL auf den gleichen Gedanken und sprach denselben — in solchen Dingen etwas weniger ängstlich als ich selbst — auch öffentlich aus[3].

Diese Vermutung von HOMMEL und mir hat anscheinend eine weitere Stütze erhalten durch ein ganz neuerdings gefundenes Fragment aus der Bibliothek Assurbanipal's, das jetzt im Besitze von SCHEIL ist und über welches derselbe zuerst kurz in den Comptes rendus de l'Academie des inscriptions et belles-lettres 1898, S. 220 ff. unter dem Titel Le roi Adaparos handelt, sodann auch ausführlicher in einem Separatabdruck aus dem Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes; Vol. XX (1898), unter dem Titel Une page des sources de Bérose (Le roi Adaparos). Nach diesem SCHEIL'schen Texte[4] erscheint es nun allerdings recht

---

schenschöpfung in der zweiten Rezension der Schöpfung (Z. 21), die ich bei GUNKEL a. a. O. in Uebersetzung mitgeteilt habe.

[1] Academy, 23. Juli 1892, S. 72.

[2] Proc. Soc. Bibl. Arch. 1894, S. 274 ff. Vgl. über die Wiederentdeckung dieses bereits in G. SMITH's Chaldäischer Genesis S. 112 „übersetzten" Fragmentes auch noch BEZOLD, Ztschr. f. Assyr. 1894, S. 405 und die Entgegnung von STRONG, Proc. Soc. Bibl. Arch. 1895, S. 44.

[3] Proc. Soc. Bibl. Arch. 1893, S. 244 in seinem Artikel The ten patriarchs of Berosus.

[4] Wenn ich recht sehe, gehört dieses SCHEIL'sche Fragment sachlich vor den Bericht auf der Tell-el-Amarna-Tafel, dagegen das Londoner Fragment K. 8214 hinter denselben.

naheliegend, dass wir in Adapa wirklich einen der Urväter bezw. geradezu den als Heros gedachten ersten Menschen zu sehen haben; ob gerade den Alaparos[1] des Berosus, der dann Adaparos[2] zu lesen wäre, bleibt allerdings nach wie vor unsicher. Adapa erscheint hier als ein Heros, den Ea-Oannes zum Hirten (?) über die Menschheit geschaffen. Von besonderer Wichtigkeit für die uns hier beschäftigende Frage ist es, dass von Adapa[3] in diesem Texte ausgesagt wird, dass ein Gott (und zwar wohl Ea) Klugheit und Weisheit[4] ihm gegeben habe, dass er aber ewiges Leben ihm nicht gegeben habe.

[1] Gegen die Identifikation mit Alaparos spricht sachlich, dass letzterer bei Berosus eben der zweite, nicht der erste Urkönig ist.

[2] Dass eine Lesung Adaparos eben doch nur eine Konjektur, ohne Anhalt in der handschriftlichen Ueberlieferung, bedeutet, tritt bei Scheil nicht genügend hervor.

[3] Gewiss von diesem selbst, nicht, wie Scheil annimmt, von einem Vorgänger desselben, was der Zusammenhang durchaus nicht fordert.

[4] Die Weisheit Adapa's, der in dem Scheil'schen Texte geradezu als ein atra-chasīs, ein Ausbund von Gescheidtheit, wie der babylonische Sintflutheros, bezeichnet wird, wird auch sonst in der babylonisch-assyrischen Litteratur mehrfach betont. Vgl. dazu die Betonung der Weisheit des Urmenschen Iob 15 8 Ez 28 12 17 (s. dazu Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 148). Von einer, auch von mir früher angenommenen, Identität Adapa's mit Marduk, an der Alfr. Jeremias bei Roscher a. a. O. II Sp. 2357 aus sachlichen Gründen mit Recht Anstoss nimmt, ist nirgends die Rede; vielmehr beruhte diese Ansicht einfach auf einer syntaktisch falschen Interpretation der betreffenden Stellen, an denen vielmehr der Wortlaut so zu fassen ist, dass es heisst, der und der König habe von Ea oder einem anderen Gotte die Weisheit Adapa's verliehen bekommen. Dagegen halte ich es allerdings für wahrscheinlich, dass man Marduk, den erstgeborenen göttlichen Sohn Ea's mit Adapa, dem wohl ersten menschlichen „Sohne" des Schöpfergottes Ea in Beziehung gesetzt hat, worauf schon die gleichen Epitheta beider, wie abkallu (= Machthaber?), Sohn von Eridu (Kultusstadt des Ea) u. a., sowie die ganze Beschreibung der Thätigkeit Adapa's an der Seite Ea's in dem Scheil'schen Fragmente führt. Es läge hier ein analoger Fall vor zu der Beziehung, in die man Christus mit Adam im Jüdisch-Christlichen setzte. Vgl. die Bezeichnung Christi, des Sohnes Gottes, als ὁ ἔσχατος oder ὁ μέλλων Ἀδάμ im Gegensatz zu ὁ πρῶτος Ἀδάμ I Kor 15 45 Rm 5 14, entsprechend der rabbinischen Unterscheidung zwischen dem ersten und dem letzten Adam (= Messias); andererseits auch die Bezeichnung Adam's als Sohnes Gottes Lc 3 38.

Auf Grund der vorstehenden Ausführungen erscheint es mir so gut wie erwiesen, dass der Gen 3 22 zu Grunde liegende Gedanke, wonach dem Menschen die Sterblichkeit deswegen anhaftet, weil ihm versagt ist, vom Baume des Lebens zu essen, babylonischen Ursprungs ist, weil nämlich gerade in den babylonischen Urmythen, wie gezeigt, dieser Ausschluss vom Genuss der Lebensspeise als Begründung für die Sterblichkeit ebenfalls eine Rolle spielt. Man darf sich auch nicht etwa daran stossen, dass der Gedanke hier wie dort nicht ganz kongruent ist: Gen 3 22 24 Verhinderung des Menschen durch die Gottheit, vom Baum des Lebens zu essen, aus Furcht, dass der Mensch dadurch völlig[1] Gott gleich werden könnte; im Adapa-Mythus dagegen freiwilliger, durch einen falschen Rat Ea's verursachter, Verzicht Adapa's auf das Essen der ihm angebotenen Lebensspeise und infolgedessen Verscherzung des ewigen Lebens. GUNKEL hat Schöpfung und Chaos S. 148 überzeugend dargethan, wie selbst eine so altertümlich erscheinende Rezension, wie Gen 2 f., verdunkelte Züge aufweist, die auf eine vorangegangene Entwicklung und somit auf noch ältere Gestaltungen der Paradieseserzählung schliessen lassen, von denen sich thatsächlich Iob 15 17 f. und Ez 28 12 ff. im Alten Testament selbst noch Spuren zeigen. Umbildung einer ursprünglich von aussen übernommenen Vorstellung ist darum gerade auch innerhalb der biblischen Paradieseserzählung nicht auffällig, sondern vielmehr das naturgemäss zu Erwartende.

Auf einer solchen teils sagengeschichtlichen, teils auch litterarischen Entwicklung wird es auch beruhen, dass in Gen 2 f. die Wasser des Lebens, die doch wohl ursprünglich neben den Baum des Lebens gehören, ganz ausgefallen sind und höchstens in dem Paradiesesstrome noch eine dunkle Spur zurückgelassen haben, während in den eschatologischen Schilderungen des Pa-

[1] Es ist beachtenswert, dass derselbe Gedanke, der Gen 3 22 vorliegt: zur völligen Gottgleichheit fehlt dem Menschen nur noch ewiges Leben, auch im Adapa-Mythus begegnet, indem der Himmelsgott Anu hier reflektiert: Ea hat dem Menschen des Himmels und der Erde Innerstes schauen lassen (d. h. hat ihm die höchste Weisheit verliehen); wir aber, was könnten wir noch hinzufügen? Antwort: Speise des Lebens.

radieses Apok. Joh 22 1 f. (vgl. auch bereits Ez 47 1 ff.) dieselben, vielleicht auf Grund einer erneuten Einströmung babylonischer Vorstellungen, eine wichtige Stelle neben den Bäumen des Lebens einnehmen.

Lebensbrot bezw. Lebensfrüchte und Lebenswasser erscheinen in der Bibel aber nicht allein als wesentliche Gaben des endzeitlichen Paradieses, sie bilden auch den religionsgeschichtlichen Hintergrund des christlichen Abendmahls, wie dies A. Eichhorn in seiner vor kurzem erschienenen äusserlich anspruchslosen, inhaltlich aber höchst bedeutsamen und namentlich auch hinsichtlich der für das Neue Testament anzuwendenden richtigen religionsgeschichtlichen Methode äusserst lehrreichen Broschüre: Das Abendmahl im Neuen Testament[1] dargethan hat. Eichhorn sagt daselbst, seine Ausführungen zusammenfassend, auf S. 30: „Die notwendigen Voraussetzungen für das Abendmahl finden wir nicht auf alttestamentlichem Gebiet, wo es ein eigentliches sakramentales Essen und Trinken nicht giebt. Man wird hier zu rekurrieren haben auf diejenige Form orientalischer Religionsanschauung, die ich kurzweg als gnostisch bezeichne. Ich nehme natürlich gnostisch in einem etwas anderen Sinne, als die Kirchenhistoriker zu thun pflegen. Jüdisches und Gnostisch-Orientalisches sind beim Abendmahl mit einander verbunden wie bei der Taufe . . . Die Sündenvergebung beim Abendmahl ist jüdisch, das Abendmahl als Speise zum ewigen Leben ist orientalisch.“ Eichhorn erklärt dann weiter: „Ein solches sakramentales Essen, das das Vorbild des Abendmahles abgegeben hätte, können wir nun nicht nachweisen; und dies ist die Lücke, die für unser historisches Wissen besteht.“

Ich mache mich nun nicht anheischig, diese von Eichhorn konstatierte Lücke befriedigend auszufüllen[2]. Immerhin liegt

---

[1] Hefte zur „Christlichen Welt“ No. 36, Leipzig 1898.

[2] Die nächstliegenden Parallelen zum Abendmahl als Kultusinstitution bieten wohl das P'ehtā und Mambuhā der Mandäer (Brandt, Mand. Rel. S. 107 ff., 203 f.), sowie die Mithrasweihen, in denen bereits Justin und Tertullian eine „teuflische Nachahmung des christlichen Abendmahls“ sahen (s. Brandt, ebenda S. 203 und Cumont, Art. Mithras in Roscher's Lexikon II Sp. 3064.

es nahe, zu deduzieren, dass wenn die biblische Vorstellung von Lebensfrüchten und Lebenswasser als Paradiesesgaben babylonischen Ursprungs ist, dies voraussichtlich auch von Lebensbrot und Lebenswasser im Kultus gelten wird, dass somit die von EICHHORN allgemein als gnostisch-orientalisch bezeichnete Quelle näher gnostisch-babylonisch sein wird. Für die hierbei angenommene ursprüngliche Identität von Lebensbrot und Lebenswasser als Paradiesesgaben und als die dem christlichen Abendmahle in letzter Linie zu Grunde liegenden Elemente spricht besonders auch noch der von SPITTA, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums S. 269 ff. erbrachte Nachweis, dem auch EICHHORN a. a. O. S. 31 zuzustimmen scheint, dass dem christlichen Abendmahle die Idee des jüdischen messianischen Endmahles, also eines Paradiesesmahles, zu Grunde liegt. Sehr beachtenswert in dieser Hinsicht sind auch die Ausführungen SPITTA's a. a. O. S. 329 ff. über die ursprünglichen Substanzen des Abendmahles, indem er, in den bekannten Streit eingreifend, der sich an HARNACK's Abhandlung „Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin" anschloss, zeigt, dass Brot und Wasser (und zwar im Sinne von Lebensbrot und Lebenswasser) dem ursprünglichen Sinne dieser Kultushandlung ebenso entsprechend sind, wie Brot und Wein.

Nun lässt sich allerdings ein sakramentales Essen von Lebensbrot und Trinken von Lebenswasser als eine regelmässige Kultusinstitution für das alte Babylonien aus den uns zur Zeit vorliegenden Quellen nicht nachweisen. Immerhin kann darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Begriff der Lebensspeise im Babylonischen eben klar vorhanden ist. Er begegnet uns ausser im Adapa-Mythus[1] in der babylonischen Litteratur na-

[1] Ueber die Wunderpflanze mit dem Namen „als Greis wird der Mensch wieder jung" und den Lebensquell auf der 11. Tafel des sog. Nimrod-Epos s. ALFR. JEREMIAS, Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 89 ff. und MEISSNER, Alexander und Gilgamos S. 15 f. Nach den Genannten, wie nach LIDZBARSKI in Ztschr. f. Assyr. VII S. 104 ff., VIII S. 263 ff. hätten wir hier das Vorbild zu der Lebensquelle im Alexanderroman, die aber ihrerseits auch mit der Lebensquelle im Glaukosmärchen und anderwärts in der griechischen Mythologie zusammenhängt. Vgl. zu letzterem Punkt DYROFF, Ztschr. f. Assyr. VII

mentlich häufiger in Vergleichungen, z. B. in einer der beiden Steinplatteninschriften des assyrischen Königs Rammān-nirari's III (812—783 v. Chr.), in der sich derselbe rühmt, dass sein Gott Assur sein Regiment (eig. Hirtenamt, Weidethätigkeit, nach der im Assyrischen sehr beliebten Anschauung des Königs als ποιμὴν λαῶν) den Bewohnern von Assyrien wie die Lebenspflanze (oder Lebensspeise) wohlgefällig (schmackhaft) gemacht habe[1]. Dass die Frucht in den Händen der geflügelten Gestalten beim heiligen Baum möglicherweise die Lebensspeise darstellt, wurde bereits oben erwähnt. Lebenswasser begegnet, ausser dem Adapa-Mythus, vor allem noch in der Erzählung von der Höllenfahrt der Istar, wo Istar vor dem Verlassen der Unterwelt mit Lebenswasser besprengt wird. Ausserdem spielt heiliges Wasser eine hervorragende Rolle im Ea-Marduk-Kultus[2]), allerdings, soweit ich sehe, nur als Mittel zur Besprengung, Abwaschung und Untertauchung, nicht etwa als Getränk. Hier klafft also, wie ich offen zugebe, noch eine Lücke, indem zwar der Begriff von Lebensspeise und Lebenswasser, letzteres auch in kultischem Gebrauche, nachweisbar, die Verwendung dieser Substanzen, speziell der Lebensspeise, als sakramentaler Genussmittel bei den Babyloniern dagegen nicht zu belegen ist[3]). Trotzdem

---

S. 319ff. und Rohde, Psyche[2] II S. 390. Ueber eine wahrscheinliche ägyptische Parallele in einem Papyrus aus der 13. Dynastie, auf welche zuerst Golenischeff aufmerksam gemacht, s. Jeremias a. a. O. S. 93 und Hommel in Neue kirchl. Ztschr. II S. 899ff. Nach dem letzteren ginge auch der Name der Weihrauchinsel Panchaia (Sokotra) auf ägypt. p-ʿanch „das Leben" zurück und bedeute Lebensinsel als Insel der Seligen.

[1] Die Uebersetzung dieser Stelle in der Keilinschr. Bibl. I S. 191 ist ungenau. Vgl. auch die ganz ähnliche Ausdrucksweise in einer Inschrift Asarhaddons in den Beitr. z. Assyriologie III S. 255.

[2] Vgl. dazu W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (= Texte u. Unters. zur Gesch. der altchristl. Litt., hrsg. von Gebhardt u. Harnack, Bd. XV Heft 4) S. 101ff., der mit Recht daselbst die, wohl nur auf einem Missverständnis von Tiele's Mitteilung beruhende, Ansicht Brandt's (Mand. Rel. S. 178) zurückweist, dass bei den Babyloniern religiöse Lustrationen keine Rolle gespielt hätten.

[3] Das schliesst indessen, bei dem Stande unserer Quellen, die Möglichkeit nicht aus, dass, ähnlich wie bei den Persern und Mandäern, auch bei den späteren Babyloniern geradezu eine derartige Institution bereits

scheint mir dies den babylonischen Ursprung der biblischen Begriffe Lebensbrot und Lebenswasser auch in ihrer Funktion als Elemente für ein kultisches Essen und Trinken nicht auszuschliessen.

Eine bedeutende Stütze erhält überdies meine Annahme, dass die „gnostisch-orientalische" Quelle, aus welcher eine Seite des christlichen Abendmahls, die Betrachtung desselben als Speise zum ewigen Leben, stammt, im Grunde eine babylonische ist, dadurch, dass diese Verbindung zwischen babylonischen und jüdisch-christlichen Vorstellungen nicht etwa hier ganz vereinzelt auftritt, sondern sich in einen grösseren Zusammenhang eingliedert[1]. So hat innerhalb der jüdisch-christlichen eschatologischen Vorstellungen GUNKEL in seinem bereits mehrfach genannten Buche „Schöpfung und Chaos" diese Verbindung zwischen babylonischen und jüdisch-christlichen Ideen für einige Partien schlagend nachgewiesen[2] und BOUSSET[3] ist auf einem enger begrenzten Gebiete, der Vorstellung vom Antichrist, ihm

---

bestanden haben könnte. Denn über die spätere Entwicklung der babylonischen Religion, zumal sofern es sich dabei um Laienreligion im Gegensatz zur offiziellen priesterlichen Religion handelt, ist uns, trotz gegenteiliger Versicherungen, so gut wie nichts bekannt. Denn natürlich belehren uns die alten Hymnen, die man noch bis gegen den Beginn unserer Aera hin getreulich in Keilschrift auf Thontafeln abschrieb, nicht über den wirklichen Stand des damaligen religiösen Lebens, wie dies richtig auch bereits von ANZ a. a. O. S. 61ff. hervorgehoben worden ist.

[1] Die Rücksichtnahme auf diesen grösseren Zusammenhang ist es auch, die nicht nur erlaubt, sondern geradezu fordert, die Erwähnung von Lebensspeise und Lebenswasser bei den Babyloniern weit eher in wirklichen historischen, nicht nur allgemeinen Ideenzusammenhang mit gleichen Vorstellungen in der Bibel zu bringen, als etwa die Anschauungen vom Soma bei den Indern, vom Haoma bei den Persern, von Nektar und Ambrosia bei den Griechen. Ueberdies ist auch durchaus noch nicht ausgemacht, ob nicht auch der Soma- und Haomakultus, ebenso die Vorstellung von Nektar und Ambrosia in historischem Zusammenhang stehen mit der babylonischen Vorstellung von Lebensspeise und Lebenswasser.

[2] Vgl. auch den Artikel GUNKEL's über den Schreiberengel Nabû in dieser Ztschr. I S. 294ff.

[3] Der Antichrist, Göttingen 1895.

hierin gefolgt. Ferner glaubte ich[1] für die Trias Vater, Sohn und Geist, wie für die Vorstellung vom Fürsprecher im Neuen

[1] In meiner Broschüre Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung. Ein Problem für die vergleichende Religionsgeschichte, Leipzig 1896. Es ist bezeichnend für das geringe Interesse, das man in den Kreisen der neutestamentlichen Theologen allen über den engeren Kreis des Neuen Testaments hinausgehenden religionsgeschichtlichen Untersuchungen entgegenbringt, dass, soweit ich sehe, von diesen meinen Ausführungen, mit verschwindenden Ausnahmen, so gut wie keine Notiz genommen wurde. Wenigstens die Anmerkung auf S. 13, in der ich Gunkel's nicht etwa schnell hingeworfene, sondern auf jahrelanger ernster Durchdringung des Problems beruhende Ansicht, dass in die jüdisch-christliche Lehre vom Messias und vom Parakleten wahrscheinlich Elemente aus orientalischer Spekulation eingedrungen seien, in einer von ihm selbst ausführlich formulierten Fassung mitteile, hätte verdient, von dessen theologischen Fachgenossen näher ins Auge gefasst, acceptiert oder widerlegt zu werden. Meines Erachtens hat hier Gunkel bei der Trias Vater, Sohn und Geist und bei der Vorstellung vom Parakleten, ebenso wie Eichhorn beim Abendmahl, scharf die Lücke gekennzeichnet, die sich hier für das historische Wissen des neutestamentlichen Forschers ergiebt und deren Ausfüllung wahrscheinlich von Seiten einer „gnostisch-orientalischen" Spekulation zu suchen ist. Wenn Jensen bei der Besprechung meiner Broschüre in der Theol. Litt.-Ztg. 1897, No. 1, ein wenn auch etwas hypothetisches dahingehendes Urteil fällt, dass die Ursprünge der Trinitätslehre ausreichend in dem schöpferischen Ingenium Jesu gesucht und deren Entwicklung und Weiterbildung bei seinen Jüngern und Gläubigen ohne Beeinflussung von aussen gedacht werden könne, so steht eben demgegenüber obiges, von Jensen nicht entkräftetes, Urteil Gunkel's. Desgleichen, wenn Jensen daselbst die Frage so stellt, ob sich denn etwa Christus als eine Inkarnation Bēl-Marduk's gefühlt, in seinem himmlischen Vater dessen Vater Ea, im heiligen Geist Bēl-Marduk's Sohn und Bevollmächtigten Nabū-Nebō proklamiert habe, so zeigt er damit, dass ihm das eigentliche religionsgeschichtliche Problem, das hier in Betracht kommt, doch noch nicht ganz klar geworden ist. Denn bei diesem handelt es sich natürlich nur um die Möglichkeit späterer durch eine lange Geschichte vermittelter Uebertragung ursprünglich mythologischer Ideen auf die Person Jesu, nicht etwa um eine bewusste Vertretung solcher durch Jesus selbst. (Auf die speziell assyriologische Seite der Sache und Jensen's Einwendungen in dieser Hinsicht kann ich an diesem Orte nicht näher eingehen). — Man beachte übrigens, dass ich sowohl in meiner Broschüre Vater, Sohn und Fürsprecher, wie in dem vorliegenden Aufsatz über Lebensbrot und Lebenswasser nicht rein willkürlich irgendwie anklingende babylonische und neutestamentliche Ideen

Testament auf eine entsprechende babylonische Parallele, die möglicherweise als Quelle zu betrachten sei, aufmerksam machen zu können. Weiter ist neuerdings Anz[1] in einer eingehenden Untersuchung über die Zentrallehre des Gnostizismus, die Lehre vom Aufstieg der Seelen, zu dem Resultat gekommen, dass dieselbe aus Babylonien stammt[2] und dass der babylonische Marduk das Urbild des gnostischen Christus-Soter ist. Aber auch damit dürfte der Kreis der Einwirkung alter babylonischer Ideen auf jüdisch-christliche Spekulationen noch lange nicht geschlossen sein. Vor allem wird, wenn auch nicht in demselben Masse wie beim gnostischen Christusbild, doch weit einschneidender, als man zumeist auch nur ahnt, bei der kanonischen jüdisch-christlichen Messiaslehre und dementsprechend auch bei der Auffassung und Darstellung des Lebens Jesu in der urchristlichen Zeit die unbewusste Nachwirkung alter babylonischer mythologischer Ideen anzunehmen sein.

Natürlich wird man sich sehr davor hüten müssen in einer geistig und religiös durchweg so bewegten Zeit, wie es die Zeit um Christi Geburt war, an eine mechanische Entlehnung solcher religiöser Stoffe und Ideen zu denken. Manche und zwar gerade die wertvollsten Ideen dieser Zeit werden sogar ohne direkte Anknüpfung an bereits früher vorhanden gewesene religiöse Ideen, in ungeahnter Ueberflügelung und Vertiefung alles bis dahin auf religiösem Gebiete Erreichten sozusagen ganz neu entstanden sein. Und bei anderen Vorstellungen, wie z. B. gerade bei derjenigen vom Lebensbrot und vom Lebenswasser, kann nicht nachdrücklich genug darauf aufmerksam gemacht werden, wie ungeheuer weit der Weg von den betreffenden Begriffen innerhalb der babylonischen Mythologie bis zu den geistlichen Reflexionen etwa im Evangelium Joh 6 über

---

zusammengebracht habe, sondern dass beidemal Fälle vorliegen, in denen kompetente Beurteiler der einschlägigen neutestamentlichen Fragen zuerst darauf aufmerksam gemacht hatten, dass wohl eine von aussen her, speziell vom Orient her, auszufüllende Lücke vorliege.

[1] In der oben S. 173 Anm. 2 angeführten Schrift.

[2] Auch die mandäische Seelenaufstiegslehre und die χλῖμαξ ἑπτάπυλος der Mithrasmysterien stammt nach Anz S. 70ff. eben daher.

die gleichnamigen Vorstellungen ist. Sofern und soweit aber Anknüpfungen vorliegen, so weisen, wenn das israelitische Altertum dieselben nicht bietet, die in Betracht kommenden Momente für den letzten[1] Ursprung eines solchen Stoffes oder einer solchen Idee in erster Linie auf Babylon.

Leipzig. H. Zimmern.

Glaube und Brauch oder Brauch und Glaube? „So pflegt ja überall der Brauch die Stimmung und den Glauben, die ihn entstehen liessen, zu überleben", schrieb ERWIN ROHDE (Psyche S. 21), und den Religionsforscher möchte ich sehen, der sich weigerte hierzu Ja und Amen zu sagen. Der religiöse Brauch (Ritus, Ceremonie und, als Ausdruck für die Gesamtheit derselben, Kultus) oder der Rest eines solchen ist vielfach allein noch übrig geblieben, während die Vorstellung selbst, die ihn ins Leben rief, einer anderen, meist einer reineren und besseren, Platz machen musste. In diesem Sinne wird es gestattet sein von einer Konstanz der religiösen Handlung zu reden, wo-

[1] Es sei auch hier wiederum ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Wahrscheinlichkeit vorliegt, dass ausser der babylonischen auch die persische und ägyptische Mythologie bei den in Betracht kommenden jüdisch-christlichen Spekulationen mitgewirkt haben wird. Insbesondere hat es den Anschein, als ob der Parsismus in vielen Punkten ein Bindeglied zwischen babylonischen und jüdisch-christlichen Spekulationen darstellt, aber eben zumeist doch wohl nur ein Bindeglied, keinen ursprünglich selbständigen, unabhängigen Ausgangspunkt. Hierüber liesse sich viel sagen. Vgl. einstweilen meinen Hinweis in Vater, Sohn und Fürsprecher S. 12 auf OLDENBERG's Ansicht über den babylonischen Ursprung von Ormuzd, Mithra und den Amesaspentas, sowie von Varuna, Mitra und den Adityas. — Ausserdem ist zu berücksichtigen, dass das Judentum in der Zeit um Christi Geburt an der allgemeinen Weltkultur partizipierte, in der in einer bis dahin unerhörten Weise die früheren nationalen und lokalen Religionen und Kulte mit einander vermengt wurden. Darum wird von einer direkten Abhängigkeit von Babylon selbst in solchen Fällen nicht gesprochen werden dürfen, in denen sich wirklich nachweisen lässt, dass die betreffende Idee ihrem letzten Ursprunge nach aus Babylon stammt.

bei ich absichtlich Handlung für Brauch einsetze, mir aber immer gegenwärtig halte, dass jede Handlung, die innerhalb einer Gemeinschaft bei bestimmten Anlässen von allen Mitgliedern vollzogen wird, den Namen Brauch verdient. Einesteils ist wahr, dass alle Religionen, die wir kennen, an Gemeinschaften gebunden sind ähnlich den Sprachen. Gemeinsamkeit und übereinstimmende Uebung oder das, was wir Brauch nennen, findet sich daher überall, wo die Religion in die Erscheinung tritt. Sie ist es zugleich, die durch das Band der Interessengemeinschaft, das sie begründet, die Ansprüche des Einzelnen auf gewisse Vorteile noch mehr verstärkt. Andernteils sei an das Wort von HERM. PAUL erinnert (Prinzipien der Sprachgeschichte[2] S. 25): „Die psychischen Organismen sind die eigentlichen Träger der historischen Entwicklung." Auf Grund dieser Betrachtungsweise stellt sich uns der Brauch als eine Handlung dar, und unter Handlung haben wir eine Bewegung zu verstehen, welche in der Absicht ausgeführt wird, eine Veränderung in der Aussenwelt hervorzurufen. Es ist also eine Willensrichtung in Verbindung mit einer Zweckbeziehung (Vorstellung) dabei thätig. Wenn es nun Handlungen giebt, die als religiöse erkennbar sind, so wird auch irgend eine Vorstellung, ein Minimum von Denkinhalt bei jeder religiösen Handlung vorausgesetzt werden müssen. Allein ein eigentliches Verständnis ihrer Zweckbeziehung sondert sich erst nachträglich aus einer unklaren religiösen Stimmung aus, in welcher Vorstellung und Gefühl noch ungeschieden bei einander wohnen. Ein selbständiges Dasein gewinnt das Vorstellungselement überhaupt erst durch die Reflexion und die hier im weiteren Verlaufe einsetzende Spekulation. Auf die Seite des Nachdenkens fällt schon die deutliche Erkenntnis der Zweckbestimmung einer Handlung oder mit anderen Worten ihre Deutung. Mit ihr kommt die Handlung als solche dem Subjekte zum Bewusstsein; sie wird hierdurch als religiöse Handlung erkennbar, jedoch unmittelbar nur für die daran Beteiligten. Bei denen aber, die dieselbe Handlung ausführen, braucht darum das Bewusstsein doch nicht das gleiche zu sein. Unterschiede giebt es vielmehr sowohl was die Klarheit und Deutlichkeit als auch namentlich was den Inhalt selbst angeht.

Aeusserlich die gleiche Handlung kann infolge verschiedener Deutung innerlich sehr verschieden sein. Auf diese Thatsache der ungleichen Variation der Vorstellung (Zweckbeziehung) ist es zurückzuführen, dass der Sinn, in welchem eine religiöse Handlung von den handelnden Personen verstanden wird, den wahren und eigentlichen Sinn ganz oder bloss zum Teile verdrängt hat. Soviel steht sicher fest, dass die Deutung der Handlung dem Wandel unterworfen ist, während die Handlung selbst oder der äussere Vorgang keine oder nur eine unerhebliche Veränderung erfährt. Wenn dieser also an den wechselvollen Deutungen, die allmälig in ihn hineingetragen werden, keinen oder nur einen geringen Anteil nimmt, und umgekehrt sich der Sinn solcher Handlungen völlig verflüchtet und zuletzt nur noch eine leere Ceremonie übrig bleibt, so sind die Angaben nicht zu unterschätzen, welche uns gerade von dieser Seite her entgegentreten. Oft füllen dann scheinbar weitabliegende Bräuche, die einen verständlichen Sinn haben, wenn sie zur Vergleichung herangezogen werden, die Lücke würdig aus, so dass auch für das Verständnis sich die Glieder richtiger als sonst zu einander fügen.

Wir bewegen uns scheinbar auf Umwegen zu unserem Ziele, der Antwort auf die oben gestellte Frage. Die Linie ist gleichwohl eine grade. Für den Standpunkt, den wir in der Religionsforschung lange unbestritten vertreten fanden, nämlich die Glaubensvorstellungen in den Vordergrund zu stellen, war vielleicht schon die Wahrnehmung von Einfluss, dass auf diese Seite eben die reicheren Materialien entfallen. Und allerdings würde eine Abschätzung da, wo sie überhaupt möglich ist, einer solchen Auffassung Vorschub leisten, obschon nicht ausser Acht gelassen werden darf, dass sie auch so immer noch bedingt sein würde durch den zufälligen Charakter dieser wie jeder litterarischen Ueberlieferung. Für die Beantwortung unserer Frage ist aber Reichhaltigkeit oder Dürftigkeit des Materiales durchaus irrelevant. Sogar wenn unsere Quellen über religiöse Bräuche um vieles spärlicher flössen, als es in Wirklichkeit der Fall ist, so würde dies dennoch kein bestimmender Grund für mich sein, meine Ansicht aufzugeben, dass die Analyse der religiösen Bräuche

die erste Aufgabe der wissenschaftlichen Religionsbetrachtung sei. Da es indes nicht mehr als eine Vermutung von mir ist, was ich über das Verhältnis der beiderseitigen Materialien zu einander und über die daran geknüpfte Entscheidung zu Gunsten der Glaubensvorstellungen als des Prius im religiösen Entwicklungsprozess soeben bemerkt habe, so kann es mir auch nicht in den Sinn kommen, daraus selbst etwas beweisen zu wollen. Einen ganz anderen Wahrscheinlichkeitswert dagegen hat die Annahme, dass die auch sonst nicht seltene Uebertragung von Urteilen und Anschauungen, die uns einmal in Fleisch und Blut übergegangen sind, der richtigen Einsicht störend in den Weg getreten sei. Man wird mir darum kaum widersprechen, wenn ich behaupte, dass gemäss der allgemeinen Kulturentwicklung das Glaubenselement allmälig mehr zur Geltung kam als das Element des rituellen Brauches. Warum sollte es also nicht allezeit der präponderierende Teil gewesen sein? Die Versuchung in der That liegt nahe, das Ergebnis einer langen Entwicklung an den Anfang zu stellen und zum Ausgangspunkt der Entwicklung selbst zu wählen. Hiergegen jedoch legen Verwahrung ein die Lehren, die uns die älteren Stadien im Religionsleben der Kulturvölker ebenso wie die Religionen der Naturvölker und bis zu einem gewissen Grade auch die heute noch im Volke lebenden Religionsformen erteilen. Die Darlegung der Gründe in longum et latum muss ich mir versagen. Um so lieber weise ich dafür darauf hin, dass dem um unsere Forschungen hochverdienten ROBERTSON SMITH der Ruhm gebührt, mit dem Grundsatz: erst die Handlung (Brauch, Ritus, Praktik), dann der Glaube, Ernst gemacht zu haben. „Religion in primitive times was not a system of belief with practical applications; it was a body of fixed traditional practices, to which every member of society conformed as a matter of course" (The Religion of the Semites p. 20). Ursprünglich war die Uebung alles, der Glaube nichts. Aus den Praktiken ging der Glaube hervor als Deutung derselben. Die Uebung war streng geregelt, die Deutung freigegeben. Der nämliche Ritus wurde verschieden gedeutet, ohne dass daraus eine Frage der Orthodoxie oder Heterodoxie gemacht worden wäre. Frug man nach dem Warum

des religiösen Thuns und Treibens, so wurden die widersprechendsten Antworten gegeben. Jeder konnte sich diejenige wählen, die ihm zusagte, und diese Antworten (Deutungen, Erklärungen) bestanden grossenteils in Geschichten über die erste Entstehung einer religiösen Handlung. Wo wir ein Dogma haben, hatte man ehedem einen Mythus. Der Glaube an diese Mythen war jedoch nichts Obligatorisches und Verdienstliches. Auf den Glauben kam es nicht an. Die Hauptsache ist die Handlung. Ist diese genau vollzogen, so fliesst dem Vollzieher das Gewünschte zu, willfahren die Götter seinem Willen. Von diesen Gedanken geleitet, die ihm aus den semitischen Religionsquellen oder wenigstens zunächst aus diesen entgegentraten, hat der ausgezeichnete Forscher seine Darstellung der Religion der Semiten unternommen, die als Vermächtnis seines Geistes das Bedauern um den frühen Verlust des Mannes stets unter uns wach erhalten wird.

E. Hardy.

III. Litteratur.

Edm. Hardy, Indische Religionsgeschichte (Sammlung Göschen). Leipzig, Göschen, 1898. 152 S. kl. 8°. M. —.80.

Der, wie bekannt, um die indische Religionsforschung hochverdiente Verf. giebt hier eine im Verhältnis zu dem beschränkten Raum überaus inhaltreiche Darstellung der Geschichte der indischen Religion von ihren vedischen Anfängen bis zur Neuzeit. Dem Ref. möge es gestattet sein, der Richtung seiner eigenen Studien entsprechend in dieser Anzeige hauptsächlich die beiden ersten Hauptpartien von H.'s Buch, die Behandlung des Veda und des Buddhismus, zu berücksichtigen.

Nichts kann anschaulicher den raschen Fortschritt — fast möchte man von einer Revolution sprechen — der Erforschung der Vedareligion zum Bewusstsein bringen, als die Vergleichung des vorliegenden kleinen Werks mit dem vor wenigen Jahren erschienenen Buch desselben Verfassers „Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens" (1893). Der Unterschied beruht vor allem auf dem — natürlich vorzugsweise die Behandlung des Veda beeinflussenden — Eindringen ethnologischer Gesichtspunkte in diese Forschungen. H. hat denselben jetzt Thür und Thor weit geöffnet; um sich davon zu überzeugen genügt es einen Blick etwa auf § 5 „die altindischen Seelenkultformen" oder auf § 10 „heilige Orte, Zeiten, Sachen, Personen" zu thun. Für so gesund und unbedingt notwendig ich an sich die Entwickelung der Forschung in dieser Richtung halte, kann ich doch den Wunsch nicht unterdrücken, dass alles, was einer Ueberstürzung ähnlich sieht, hier vermieden werden möge. Unzweifelhaft thut H. recht, wenn er S. 36 bei Besprechung des Kultus der Naturgottheiten die

Frage von seiner Betrachtung ausschliesst, „ob dieser Naturdienst noch Merkmale an sich habe, die seine Verwandtschaft mit dem Seelen- und Geisterdienst beweisen". Aber war es dann konsequent, die in § 6 behandelten Geisterscharen wie Erdgeister, Baumgeister, Hausgeister, das gesamte Volk der bösen Geister als Seelen zu behandeln? Es kann nicht meine Absicht sein hier meinerseits auf die Frage nach der Genesis dieser Geistertypen in fernster Vergangenheit eingehen zu wollen. Aber ich möchte dem Verf. in jedem Fall das Recht bestreiten, für das Bewusstsein der vedischen Zeit den Satz aufzustellen, den wir S. 32 bei ihm lesen: „Böse Geister . . . sind böse Menschen gewesen!" Uebrigens sind es nicht allein positive Aufstellungen, in denen sich mir ein zu eiliges Tempo des Vorgehens in der von dem Verf. neu adoptierten Richtung zu verraten scheint. Dies Tempo hat, wenn ich mich nicht täusche, auch Konsequenzen negativer Natur. Indem H. das vedische religiöse Wesen allzu unvermittelt auf der breiten von der Ethnologie gegebenen Grundlage aufbaut, lässt er die Zwischenstufen, das ja freilich nur in schattenhaftester Beleuchtung uns erkennbare indoeuropäische und das sehr viel bestimmter sich darstellende indoiranische Entwickelungsstadium meines Erachtens allzuwenig zu ihrem Recht kommen. Wie er es S. 6 bei der Besprechung der arischen Einwanderung in Indien nicht für der Mühe wert hält, auf die enge Verwandtschaft der Einwanderer mit den nördlich und westlich von den Bergen zurückgebliebenen Iraniern und auf die sprachlichen und litterarischen Beziehungen des Veda zum zarathustrischen Schrifttum aufmerksam zu machen, so geht er an Gleichungen wie Yama-Yima etc., nahezu auch an dem Problem der avestischen Zusammenhänge Varuna's (S. 50) vorüber, ohne — was gewiss ohne zu grossen Aufwand des knapp zugemessenen Raumes hätte geschehen können — solch kostbare Spuren der Vorgeschichte des indischen religiösen Wesens seinen Lesern vorzuführen. Die grossen Götter des Veda selbst kommen dann auch, wie mir scheint, nur teilweise zu ihrem vollen Recht. Eine Darstellung der vedischen Religion, sei sie noch so kurz, darf, meine ich, z. B. Indra nicht mit so wenigen Worten abthun, wie das S. 39 (vgl. S. 41, 46) geschieht; es muss versucht werden, dem Bilde dieses Gottes eine andere Plastik zu geben, als es hier erhalten hat. Was die Naturbedeutung Indra's an-

langt, so glaube ich nicht, dass H. einen glücklichen Griff damit gethan hat — vermutlich auf HILLEBRANDT's Argumentation hin — den Befreier der Flüsse für ein Sonnenwesen zu erklären („ein Sonnenwesen, wie sich von selbst versteht" heisst es gar S. 39) und in der Gewitternatur des Gottes, die doch nun einmal nicht übersehen werden konnte, eine spätere Auffassung, hervorgerufen durch die veränderten Bewässerungsverhältnisse neuer Gegenden, zu erblicken. Doch muss ich mir hier ein weiteres Eingehen auf diese und verwandte Fragen versagen. Zum Schluss meiner Bemerkungen über die Behandlung des Veda möchte ich nur noch die Ueberzeugung aussprechen, dass auch dafür mehr hätte geschehen können, das Verhältnis, in welchem in vedischer Zeit der Mensch sich zum Gotte fühlt, in klarer und warmer Lebendigkeit zu schildern, zu zeigen, was für Blicke der Ton der vedischen Gebete in die Seelen der Beter thun lässt. Es wäre erfreulich, wenn der Verf. bald Gelegenheit fände, sein feines Verständnis religiösen Wesens in der Ausfüllung solcher Lücken zu bewähren.

Als zweiter grosser Hauptabschnitt folgt die Darstellung des Buddhismus. Man wird sich mit ihr im ganzen nur einverstanden erklären können. Das noch immer verbreitete Schwanken zwischen der nördlichen und südlichen Ueberlieferung und die damit zusammenhängende, vielfach vertretene Auffassung des Buddhismus — und zwar schon des alten Buddhismus — als eines zwischen unendlich disparaten Erscheinungsformen hin und her schillernden Gemisches von Spekulation, Thaumaturgie, Folklore und wer will sagen was sonst noch: diese Missgriffe hat H. durchaus vermieden. Er stellt für die Erkenntnis des alten Buddhismus die südliche Litteratur an die Spitze (S. 16), entwirft ein Bild von Buddha's Leben (S. 63—65), in welchem der Hauptsache nach gewiss die wirklich glaublichen Traditionen glücklich zusammengefasst sind[1],

[1] Doch möchte ich nicht verschweigen, dass an manchen Stellen mir H. in dem Glauben an einzelne der überlieferten Züge etwas weit zu gehen scheint, z. B. wenn S. 76 gesagt wird: „Den Frauen hat Buddha erst nachträglich, und zwar auf die Bitten Ānanda's hin, das Recht zugestanden, ein gemeinschaftliches Leben unter seiner Oberleitung zu führen." Dass es eher buddhistische Mönche gab als Nonnen, ist gewiss durchaus glaublich; einen Zug wie den von den Bitten des Ānanda möchte ich doch nicht zu der sicheren, einfach als thatsächlich wiederzugebenden Tradition rechnen. — Weiter möchte ich hier beiläufig die Wiedergabe

und weist in der Darstellung von Buddha's Lehre (S. 67 ff.) den in den „vier edlen Wahrheiten“ [1] zusammengefassten Gedanken die gebührende zentrale Stellung zu. Weniger zutreffend scheint es mir, wenn S. 77 das eigentliche Wesen von Buddha's „Reform“ darin gesetzt wird, dass er, die Selbstsucht bekämpfend und doch nicht das Aufgehen des Selbst im Göttlichen als Ziel erkennend, „alle freigewordenen Kräfte im Menschen in den Dienst der Menschheit als Ganzes stellte“, dass er die Nächstenliebe predigte, Barmherzigkeit, Wohlthun empfahl, das Almosengeben als wahres Opfer betrachten lehrte u. s. w. Gewiss ist es richtig, dass die Heilsverkündigung Buddha's jedem zugänglich sein und insofern, wenn man es nicht vorzieht, einen derartigen Ausdruck zu vermeiden, „der Menschheit als Ganzem“ dienen sollte. Aber, was doch in H.'s Darstellung zu liegen scheint, eine Hebung des irdischen Wohls und Wohlseins der ganzen Menschheit dürfte, meine ich, als ein von Buddha verfolgtes Ziel und vollends als das wesentliche von Buddha verfolgte Ziel nicht hingestellt werden; die stark betonte Empfehlung der Wohlthätigkeit z. B. muss — man berücksichtige die speziellen Pointen derselben; es ist nicht der Arme, dem man wohlthun soll, sondern der Geistliche, der Mönch (mein „Buddha“ S. 346) — vielmehr an die Lobpreisungen und Lohnverheissungen des Atharvaveda für den, welcher dem Brahmanen giebt, angeschlossen, als mit der Vorstellung der Wohlthätigkeit im Sinne christlicher oder moderner Humanität in Parallele gestellt werden.

Sehr viel kürzer als der Buddhismus ist der Jainismus behandelt; man empfängt den Eindruck, dass dem Verf. dieser Teil des von ihm behandelten Gebiets nicht in dem gleichen Masse, wie das der vedischen Religion und des Buddhismus, durch eigene Forschungen nahe gebracht ist. Dasselbe scheint mir — es soll dies keinen Vorwurf, sondern nur die Konstatierung eines durchaus begreiflichen Sachverhalts bedeuten — für die folgenden, die Darstellung bis zur Gegenwart führenden

---

von Buddha's letzten Worten S. 65 beanstanden. Für „vertilgt sind die Folgen der That“ muss es meines Erachtens etwa heissen: „alles Gewordene ist der Vergänglichkeit unterthan.“

[1] Von diesen Sätzen sähe man vielleicht gern eine wortgetreue Uebersetzung statt der Wiedergabe S. 67, welche zwischen Uebersetzung und Paraphrase die Mitte hält.

Abschnitte des Buchs zu gelten, die trotzdem ihren Zweck, dem weiteren Publikum ein anschauliches Bild auch von den jüngeren Phasen der indischen religiösen Entwicklung zu bieten, vollauf erfüllen dürften.

Kiel. H. Oldenberg.

Dr. **Otto Pautz**, Muhammed's Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1898. VII u. 304 S. gr. 8. M. 8.—.

In allerjüngster Zeit haben wir von verschiedenen Seiten wertvolle Beiträge zur Theologie des Koran erhalten. Eine systematische Darstellung des ganzen Stoffes hat besonders HUBERT GRIMME im II. Bande seines „Muhammed" (Münster 1895) geliefert. Im Rahmen von Vorlesungen hat die meisten in dies Gebiet gehörigen Fragen im Zusammenhang, wenn auch nicht in systematisch geschlossener Form, behandelt der Amerikaner HENRY PRESERVED SMITH in seinen unter dem Titel „The Bible and Islam or the Influence of the Old and New Testaments on the Religion of Mohammed" erschienenen Ely-Lectures (London 1898). Der letztere hat, wie auch der Titel seines Buches zeigt, vorwiegend das Verhältnis der Lehre Muhammed's zu den jüdischen und christlichen Religionsschriften ins Auge gefasst, wobei er auch auf die älteste nachkoranische Gestaltung des Islam Rücksicht genommen hat[1]. Der Verf. des vorliegenden Buches, dessen Gesichtspunkte und theologische Interessen, trotz der Verschiedenheit der Grundanschauungen, sich vielfach mit denen seines amerikanischen Fachgenossen berühren, konnte das fast gleichzeitig erschienene Buch SMITH's noch nicht in Berücksichtigung ziehen. PAUTZ erstreckt sich in seiner von ehrlichem Fleisse und gewissenhafter Bestrebung zeugenden Arbeit auf einen bedeutend grösseren Kreis der koranischen Theologie als der Titel seines Buches voraussetzen lässt. Er hat es verstanden, in die Lehre von der Offenbarung auch andere Gebiete der Religion einzubeziehen, so namentlich die Sittenlehre, Eschatologie etc. Einer Behandlung der Gottesvorstellungen des Koran, auf welche der Verf. S. 136—201 mit grosser Ausführlichkeit eingeht, konnte er im Zusammenhang der Offenbarungs-

[1] Vgl. meine Anzeige dieses Buches in der Deutschen Litteraturzeitung No. 32 des laufenden Jahres.

lehre nicht gut aus dem Wege gehen. Der Verf. hat sich ferner bestrebt, die seinem Werke vorangegangene Litteratur seines Gegenstandes in möglichster Fülle zu berücksichtigen. Dabei hat er, so glauben wir, fast zuviel des Guten gethan. Was soll man mit der Menge von längst veralteten, andererseits zwar neueren, aber für die wissenschaftliche Erkenntnis völlig unbrauchbaren Schriften von wohlmeinenden Dilettanten anfangen, deren Arbeiten der Verf., in derselben Reihe mit den ernstesten Produkten unserer Wissenschaft, mit ganz unverdienter Ausführlichkeit nachweist? Was z. B. mit JUL. BRAUN's „Gemälde der muhammedanischen Welt", dem dadurch die unverdiente Ehre zuteil geworden, in einem Atemzuge mit NÖLDEKE genannt zu werden (S. 183)? Durch die Unterdrückung des Einfalles von BRAUN „Ka'ba als das Haus des Keb, Nebenform zu Seb, dem Namen des Saturnus" (S. 179 Anm.) — ex uno disce omnia — wäre der Lernbegierde des Lesers, fürwahr, kein Abbruch geschehen. Durch die bibliographisch getreue und raumraubende Registrierung einer Menge solchen litterarischen Wustes ist der Umfang des Buches unverhältnismässig angeschwellt worden. An dessen Stelle hätten wir eine eingehendere Berücksichtigung mancher vom Verf. übersehenen neueren Arbeiten und ihrer Resultate gewünscht. Wir denken dabei an erster Stelle an die für die Geschichte der Anfänge des Islam so wichtigen Arbeiten von SNOUCK HURGRONJE, deren Berücksichtigung an mehr als einer Stelle des Buches sich hätte merklich machen können; beispielsweise wäre zu S. 173 die für die Theologie des Islam prinzipiell wichtige Wandlung in Muhammed's Auffassung vom Prophetencharakter des Abraham in der medinensischen Epoche, wie dieselbe in SNOUCK's „Het Mekkaansche Feest" (Leiden 1880) nachgewiesen wurde, nicht unbeachtet geblieben u. a. m. — Auch der Abschnitt über den Ritus des *ṣalât* (S. 150 f.) wäre bei Kenntnis der hierher gehörigen Studie von HOUTSMA (Theolog. Tijdschrift 24, S. 127 bis 134) viel präziser gestaltet worden. Mindestens hätte aber der Leser statt manchen ihn wenig fördernden litterarischen Ballastes (oder etwa neben demselben) auf jene tüchtigen Beiträge zum Fortschritte unserer Wissenschaft vom Islam verwiesen werden müssen.

Der Verf. tritt, bei aller Wahrung seines eigenen Standpunktes, an den Gegenstand seiner Studie mit sympathischer

Würdigung des Charakters und des Berufes des Stifters des Islam und seines Werkes heran. Er giebt davon sowohl in seiner Einleitung als auch im Schlusskapitel sehr warm beredtes Zeugnis. Er schliesst sich nicht denjenigen an, die in Muhammed bloss den epileptischen Schwärmer oder gar einen abgefeimten Impostor, im Koran sinnloses Faseln oder bewussten Betrug, im Islam die geistige und sittliche Krankheit, die moral insanity der orientalischen Welt erblicken möchten. „Vor unseren Blicken — so sagt er S. 6 — entrollt sich das Lebensbild Muhammed's, eines Mannes, der im Unterschiede von seinen Landsleuten seine Befriedigung nicht im Erwerb materieller Güter, sondern in der Erforschung der Wahrheit sucht, der die ihm aufgegangene höhere Erkenntnis nicht für seine eigenen Geistesprodukte ausgiebt, sondern für übernatürliche, himmlische Offenbarung, der bei seinem Sinnen und Denken, seinem Reden und Handeln nicht egoistische Ziele und Sonderinteressen verfolgt, sondern als wahrer Seelsorger all die Seinen auf liebendem Herzen trägt bis zum letzten Atemzuge." Auch der Sprache und der Darstellungsweise des Korans zollt der Verf. grosse Bewunderung (S. 52). Unklar ist es aber, warum er im Koran nicht mehr das klassische Arabisch findet, „wie wir dasselbe aus den Werken der vorislamischen Dichter kennen" (S. 260). Allerdings sind die Spracheigentümlichkeiten, die er als dem Koran charakteristisch aufzählt (S. 57—60), allgemeine Erscheinungen aller arabischen Formenlehre und Syntax und nicht spezielle Charakterzeichen der Koransprache. Freilich kann auch die Charakterzeichnung des arabischen Propheten nicht für alle Perioden seiner Wirksamkeit einheitlich und mit einem Zuge entworfen werden. In Medina überwiegt die berechnende Klugheit des Organisators über die begeisterten Impulse des Propheten. Ob aber das Auftreten Muhammed's als eine aus den arabischen Verhältnissen seiner Zeit sich ergebende Wirkung, als die Krönung einer in Arabien vorhandenen religiösen Bewegung aufgefasst werden soll, die in dem Auftreten des Propheten ausmündete? Der Verf. scheint diese Frage (S. 12 ff.) in bejahendem Sinne zu entscheiden. Aber wir möchten zu bedenken geben, dass (trotz allen Hanifentums) die wahren Vertreter des heidnisch-arabischen Geistes, die Dichter, kein „Sehnen nach etwas Besserem, Vollkommenerem" verraten, dass der störrige Widerstand, den Muhammed in Mekka und bei den

Beduinen findet, bis er in das pietistisch geschulte Jathrib auswandert, sein Auftreten kaum im Lichte eines von den Mittelarabern gefühlten Bedürfnisses erscheinen lässt. Und dann wird er ja auch von solchen Leuten bekämpft, die selbst tief im Hanifentum stecken (denken wir an Abû ʿAmir den „Mönch“ und an Abû Kejs b. al-Aslat, s. WELLHAUSEN, Skizzen IV, 16), also eben von solchen, aus deren Weltanschauung der Existenzgrund des Islam erklärt werden soll. Die Entstehung des Islam kann nicht als folgerichtiges Entwickelungsmoment des arabischen Glaubensstandes im 7. Jahrhundert, sondern als eine katastrophisch hervorbrechende, allerdings durch äussere Einwirkungen stark genährte, individuelle That des Stifters erklärt werden.

Ein Theologe war Muhammed nicht; es wäre sehr schwer, für welchen Glaubenssatz immer aus dem Koran selbst eine fest umschlossene widerspruchslose dogmatische Formulierung herauszubekommen. Dies hat der Verf. (S. 107 ff.) in Bezug auf das Dogma der Prädestination sehr richtig hervortreten lassen. Die dogmatischen Formulierungen entstehen ja erst im Laufe der theologischen Streitigkeiten, zuerst im 2. Jahrhundert des Islam unter fremden Einflüssen (S. 106 ist al-Aš'arî nicht richtig „der erste orthodoxe Dogmatiker“ genannt; es dauerte recht lange, bis ihn die Orthodoxie rezipierte, ZDMG, 41, 63). Im alten Islam gehörte es zum rechten Glauben, die dogmatischen Definitionen abzulehnen. Erst später kam man dazu, die in vielen Dingen schwankende Lehre des Koran durch dogmatische Exegese einheitlich zu fassen.

Was wir an der Arbeit des Verf. von diesem Gesichtspunkte aus rühmend hervorheben dürfen, ist der Fleiss und die Hingebung, mit denen er das Grundwerk des Islam durchgeackert hat, um für jeden Begriff, den er bearbeitet, den koranischen Apparat möglichst vollständig vorzulegen. Dadurch ist sein Buch ein Repertorium geworden für die koranischen Stellen, die in den Kreis der verhandelten theologischen Fragen gehören, und es wird in dieser Beziehung als Hilfsbuch gute Dienste leisten. Aber in dem Gebrauch, den er von den Koranstellen macht, ist er mehr als für unsere kritische Betrachtung zulässig, von den Auffassungen der späteren muhammedanischen Kommentatoren, wie dieselben namentlich bei Bejḍâwî und Ǵalalejn kompiliert sind, abhängig. Unter letzterem Namen (die beiden Ǵalâl) sind übrigens, wie man weiss, zwei Autoren mit dem Bei-

namen Ǵalâl al-dîn (al-Maḥallî und al-Sujûṭî, der das Werk des ersteren vervollständigte) zu verstehen und es ist ungenau, wenn der Verf. diesen Dualnamen singularisch konstruiert (S. 22 ult. bemerkt Ǵalâlein; 32, 7 des Ǵ. 48, 14; fasst Ǵ. 240, 3 u. ö.). So gute Dienste uns auch diese Kommentatoren im Verständnis der muhammedanischen Lehre leisten (für die Geschichte der Entwickelung der Glaubenslehre sind sie wichtige Hilfsmittel), so dürfen wir mit ihnen in der Exegese nicht durch dick und dünn gehen. Sie apperzipieren den Koran mit den später herausgebildeten dogmatischen Feinheiten, die man doch in jene Zeit nicht hineintragen kann, in denen Muhammed erst seinen Koran verkündete. In sprachlicher und exegetischer Beziehung schenkt ihnen der Verf. hin und wieder zu viel Gehör; beispielsweise mit der Erklärung der Wörter tamannâ und umnijja (Sure 22, 51) als „lesen" und „Lesung" (S. 184), die bei Bejdâwî nach einem langen Exkurs darüber als letztes „sunt qui dicunt" angeführt wird, nachdem er selbst früher auch die wahrscheinlicheren Erklärungsarten aufgeführt hat.

Auch die historischen Nachrichten in seinem arabischen Material hätte der Verf. mit schärferer Kritik benützen müssen; diese Quellen erlangen erst bei methodisch umsichtigem Gebrauch ihre volle Wichtigkeit. Mancher Bericht ist ihm eine Quelle für Thatsachen, über deren wirklichen Verhalt wir uns nicht durch blosse gläubige Aneignung des Wortlautes jener Schriften orientieren können. Al-Dimiśkî kann für vorislamische Religion nicht als erste Quelle gelten (S. 174ff.), ebensowenig wie man sich für eine nach ganz anderen Quellen zu beurteilende Einzelheit der vormuhammedanischen Anschauungen auf Abulfarag Barhebraeus berufen kann (S. 201). Dass die Kurejschiten vor dem Islam Allâh wirklich als ein Wesen anriefen, das keinen śarîk (Genossen) hat (S. 179), kann trotz Ibn Hiśâm noch nicht als historische Thatsache gelten, und keinesfalls kann man mit irgend welchem Schein von wissenschaftlicher Berechtigung voraussetzen, „dass diesem monotheistischen Zuge der heidnisch arabischen Religion uralte bis auf Abraham zurückreichende Traditionen zugrunde liegen". Allerdings haben sich die arabischen Schriftsteller den Pragmatismus ihrer Geschichte in dieser Weise zurechtgelegt.

Auch in etymologischen Dingen folgt der Verf. zuweilen gerne den Ansichten der arabischen Philologen und Theologen;

so z. B. wenn sie offenbare Fremdwörter aus dem Arabischen erklären. Der Ursprung des Wortes Iblîs aus διάβολος kann nicht zu Gunsten der Ableitung aus arabischem balasa (S. 69 Anm. 3) abgelehnt werden. Die Beispiele für die Abwerfung von anlautendem *d, t, th* mit darauffolgendem Vokal bei Uebernahme griechischer Wörter sind so häufig, dass das vom Verf. erwähnte Bedenken gegen die Ableitung von Iblîs aus dem Griechischen keine Schwierigkeit verursachen kann; ebenso wie dieselbe Erscheinung auch NÖLDEKE's Vermutung, den Namen Idrîs mit Theodoros zusammenzustellen (ZDMG 12, 70[6]) rechtfertigt. (Das Element Theo- schwindet z. B. auch bei Dôsî aus Theodosios, vgl. ZDPV 19, 187.) Mit darasa hat den Namen Idrîs nur die muhammedanische Schuletymologie zusammengebracht; als „Schriftforscher" (S. 19 Anm. 2) wird er keinesfalls erklärt werden können. — Ganz unwahrscheinlich ist es auch, wenn (S. 217 Anm. 2) — wohl nach Bejḍ. II 307, 23 — der Name des Gift-Windes Samûm damit erklärt wird, dass er in die Leibesöffnungen (arab. masâmm) eindringt (also verwandt mit samm Nadelöhr). — S. 132 Anm. muss entgegengehalten werden, dass die Namensform ʿÂzûrâ (Vater des Pinechas) mit dem in der Bibel an derselben Stelle stehenden El-ʿâzâr völlig identisch ist. Es liegt dabei einer der Fälle vor, in denen bei der arabischen Umlautung fremder Namen das Element Al oder El (oft auch das blosse *l* im Anlaut) als arabischer Artikel empfunden wurde, ganz so wie bei Iskender aus Alexander, oder in späterer Zeit bei Iśbûna, oder Al-iśbûna aus Lissabon, Al-ʿarîś aus Larsa etc. Ebenso hat man auch das El in Elîśâʿ (Sure 6, 86; 38, 48) als Artikel behandelt, und es als Al-Jasaʿ übernommen. (Weiteres in Zeitschrift für Völkerpsychologie 18, 71ff.)

Jedenfalls gebührt dem Verf. Anerkennung dafür, dass er sich dem in unseren Tagen ziemlich brach liegenden Felde der Litteratur der Korankommentare mit Eifer zugewendet hat. Hoffentlich dringt er in diesen, nicht eben bequemen Studien noch weiter vor und macht sie in ferneren Untersuchungen über die Theologie des Islam fruchtbar und nutzbringend. Bei den unleugbaren Schwierigkeiten, welche die Terminologie und im allgemeinen die Darstellungsweise in diesen scholastischen Werken der Interpretation oft in den Weg legen, dürfen einige Versehen in der Uebersetzung nicht zu hoch angerechnet werden.

Bei dem Interesse, das Ref. für den Gegenstand des vorliegenden Werkes hegt, möge es ihm erlaubt sein, auf einige vom Verf. übersetzte Kommentarstellen einzugehen, an denen andere Erklärungen vorzuschlagen sind.

S. 18 Anm. 2 „indem er auf die Notwendigkeit der durch die Predigt beabsichtigten Gottesverehrung hinweist", soll heissen: „und was am deutlichsten auf die mit der Verkündigung beabsichtigte Gottesverehrung hinweist." Das Wort wa-adallu (Elativform) ist den vorhergehenden aśrafu, azharu koordiniert. — S. 22, 21 „wozu der Götzendienst und andere hässliche Dinge hinführen", soll heissen: „(die Vermeidung dessen) was die Strafe herbeiführt, nämlich (min al-bajân) Götzendienst und andere hässliche Dinge." — S. 25, 9 munâǵât al-ḥaḳḳ ist nicht „das Geheimnis der Wahrheit", sondern „die Unterredung mit der Gottheit". — S. 26, 2 aḥkâm sind nicht „Weisheitssprüche" (wie auch S. 28, 4; 80, 18), sondern „Gesetze". — S. 28, 6 ist in den Substantiven nach fa'allamaka das b instrumenti verkannt. — S. 38 ult. „Da sagte Muḥammed", richtig: „und sagte (Gabriel)". — S. 56, 7 „. . . wie wenn es zu dessen Verdeutlichung dient. Es ist stärker als seine deutliche Bezeichnung. Es bedarf nicht des Voraufgehens seiner Erwähnung", richtig: „. . . als ob er (der Koran) wegen seiner speziellen Bestimmtheit und des grossen Masses seiner Berühmtheit einer voraufgehenden Erwähnung nicht bedürfte." —

S. 94, 20 „Es ist eine Bestätigung für sein Wesen, ein Beweis", soll heissen: „dies (dass ihn die Gelehrten der Israeliten kennen) ist eine Bekräftigung dessen, dass es (was in den Büchern steht) ein Beweis (für die Sendung Muhammed's) ist". — S. 146 ult. muss die Beziehung der Worte juś'ir bihi („und Aufgeben der Feindschaft, die man zeigte"), anders gefasst werden. Der Verf. hat sie als Relativsatz zu dem Worte „Feindschaft" verstanden. Der richtige Sinn ist aber: „das öffentliche Bekenntnis und das Unterlassen der Feindseligkeit bekunden dieselbe (scil. die Zugehörigkeit zum Islam)." In derselben Stelle ist duchûl fi-l-silm nicht „Eintritt in die muhammedanische Religion", sondern „in den Friedenszustand"; parallel dazu: tark al-muhâraba (das Unterlassen der Kriegführung). — S. 39, 14: „und ihr seid ärgere Ungläubige als die Himjariten". Für Himjariten (Ḥimjar) muss es heissen: „Esel" (ḥamîr). Das Sprichwort „akfaru min himâr" wird freilich auf einen bestimmten

Mann aus dem Volke der ʿÂditen, Namens Ḥimâr b. Muwejliʿ bezogen (Mejdânî[1] I, 98). Die mit Artikel versehene Pluralform (al-ḥamîr) bei Bejḍâwî (oder besser, seiner Quelle) deutet darauf, dass man das Wort ḥimâr in jenem Sprichwort auch als nom. appelat. (Esel) gefasst hat. Von „Ḥimjariten" aber kann hier durchaus nicht die Rede sein. — Und da wir gerade bei Himjariten sind, so möge zu der Bejḍâwî-Uebersetzung S. 271, 5 bemerkt werden, dass Tubbaʿ der Himjarit nicht „die Stadt al-Ḥîra und die Banû Samarkand in Schrecken setzte", sondern „al-Ḥîra gründete (ḥajjara, denom. vom Eigennamen der Stadt) und Samarkand erbaute". Der Verf. las augenscheinlich Banî S. für banâ S. — Wie sorgfältig im Studium dieser Kommentare auf die spezifische Terminologie der muhammedanischen Theologie geachtet werden muss, zeigt uns (S. 22 Anm. 3) die Uebersetzung einer Bejḍâwî-Stelle, in welcher von der Reinigung der Kleider vor dem Gebete die Rede ist. Der arabische Kommentator sagt da, „diese Reinigung sei unerlässlich (wâǧib) vor dem Gebete, wünschenswert (mahbûb, aber nicht unter Androhung von Strafen stricte geboten) ausserhalb des Gebetzustandes"; durch die Verkennung der betreffenden Termini bekommt der Verf. folgenden Sinn heraus: „denn die Reinigung ist bei dem Gebete notwendig, welches nur in anders beschaffenen (Kleidern) angenehm ist." In derselben Stelle sind übrigens die Worte „dass die hinteren Teile an ihnen zerreissen" zu verändern in: „dass man die Schleppe nachziehen würde", und „nachdem er die tadelnswerten Gewohnheiten verlassen hatte" in „von der Verlassung der tadelnswerten Gewohnheiten."

Auch ausserhalb der Kommentarlitteratur möchten wir eine unrichtige Uebersetzung verbessern. Das Verhalten der Mekkaner gegenüber ihrem Propheten kann mit der Anklage der Athener gegen Sokrates nicht in Parallele gesetzt werden (S. 147 Anm. 2). Die Mekkaner sagen nämlich (mit den aus Ibn Hiśâm angeführten Worten) nicht: „Dein Neffe hat . . . unsere Jugend bethört und unsere Väter irre geführt", sondern: „er hat . . . unsere Tugenden (das, was wir dafür halten) als Thorheiten erklärt und von unseren Vätern gesagt, dass sie auf Abwegen waren."

Zum Schluss mögen noch einige sprachliche und sachliche Einzelbemerkungen gestattet sein:

S. 29, 11 der Name lautet Muḳâtil. — S. 49 Anm. Zu raǧîm ist auch auf VAN VLOTEN's darauf bezügliche Abhandlung

(Feestbundel aan de Goeje, 1891) zu verweisen. — S. 67 ult. ist auf jüdische Quelle zurückzuführen, Midrasch zu H. L. 1, 3 zu Anf. — S. 103, 2 l. taḏkira (Druckf.). — S. 112, 7 mâ akfarahu muss als Admirativformel übersetzt werden. — S. 121 Anm. Jahûdun. Das Wort ist in der Regel Diptoton (. . . du); freilich ist in Handschriften zuweilen Unsicherheit zu merken, Ṭab. I, 1209, 20 Anm. f; Hutejʿa zu 2, 3. — S. 126 Anm. unten: al-mukaffâ l. al-muḳaffî; dies Epitheton Muhammed's bedeutet nicht „der Geehrte", sondern „der Nachfolgende", ist somit Synon. von dem zwei Zeilen vorher erwähnten alʿâḳib (vgl. L. A. s. v. XX 56, wo dies Wort weitläufig behandelt ist). — S. 148 Anm. 2 Z. 18 l. wajaġsilûna. — S. 150, 1 und öfters l. Ḥaġġ mit Reduplikation. — Ibid. Anm. 5 nicht: aśhadu anna lâ ilâha illâ etc., sondern: „aśhadu an"; nur so lautet die Formel allenthalben; vgl. Sure 21, 87, Bùchârî, Aḏân no. 150 (KREHL I, 215, 5); im zweiten Teile des Credo ist anna richtig. — S. 154, 16 ḥisba ist nicht mit Berechnung wiederzugeben, sondern muss im Sinne der in der Anmerkung dazu angeführten Definition KREHL's umschrieben werden. — S. 176, 4 l. Hamdân. — Zu S. 177 Anm. 2. Abs. ist LIEBRECHT, ZDMG 30, 539 heranzuziehen. — S. 180, 12 Balkâ' in Syrien ist nicht Stadt, sondern Landschaft, Provinz (S. 13 Anm. 4 richtig). — Ibid. Anm. 8 aʿlu l. uʿlu ohne Hamza im Anlaut. — S. 192 Anm. 2 l. lâ śakka. — S. 202, 6 v. u. laʿbun, l. laʿibun. — S. 211 Anm. 1 ist auch in der Miśnâ, Sôṭâ 1, 7. — S. 215 Anm. 1 genau so wird das hebr. jâraś gebraucht. — S. 231 Anm. 2 entscheidet sich der Verf. für die Identität des Ḏu-l-Kifl mit Elias. In den Kommentaren herrscht grosses Schwanken; bei Bajd. zu 21, 85; 38, 48 werden nicht weniger als fünferlei Ansichten angeführt, von denen die eine so willkürlich ist wie die andere. GEIGER (Was hat Muhammed etc. S. 195) hat in der Legende dieser unklaren Persönlichkeit Anhaltspunkte gefunden, sie mit dem ʿÔbhadjâ I Kön 18 4 zu identifizieren. Ziemlich alt ist die geläufige Tradition, die Ḏ. K. mit dem Propheten Ezechiel gleichsetzt; das von den Juden verehrte Ezechielgrab bei Ḥilla in Mesopotamien (bei NIEBUHR, Reisebeschreibung II, 165, vgl. MICHAELIS, Orientalische und exeget. Bibliothek XIII, 34, heisst der Ort selbst Kefil), dessen Beschreibung bei R. PETACHJAH aus Regensburg (ca. 1180) weitläufig zu lesen ist (ed. CARMOLY S. 43—50),

wird von den Muhammedanern dem Ḏu-l-Kifl zugeeignet; dessen Identifizierung mit Ezechiel wird bei Jâḳût (st. 1229) als allgemein anerkannt vorausgesetzt (I, 594, 8; III, 335, 4). Wie es scheint, ist aber auch diese Gleichsetzung nicht zu unbestrittener Geltung gelangt; denn Ibn Batûta (erste Hälfte des 14. Jahrhunderts), der das Grab des Ḏu-l-Kifl in Mesopotamien besuchte (Voyages I, 231), kennt dessen Identität mit Ezechiel nicht; das Grab des letzteren hat er bei Balch gesehen (ibid. III, 62). Ausser dem koranischen Ḏ. K. wird noch ein Mann gleichen Namens erwähnt, dessen Schicksal als Beweis für die Wirksamkeit der Bussfertigkeit gilt (Ibn al-Athîr, Muraṣṣaʿ, ed. Seybold S. 190 unten). — S. 272 Anm. 2 Ḏât al ʿimâd in Sure 89, 6 kann unmöglich ein Epitheton der ʿÂditen sein.

Budapest. Ignaz Goldziher.

Chantepie de la Saussaye, P. D., Prof. u. Dr. der Theol. in Amsterdam, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. völlig neu gearbeitete Auflage. In Verbindung mit D. D. Edm. Buckley, Biblioth. W. O. Lange, Dr. Fr. Jeremias, Prof. J. J. P. Valeton, Prof. M. Th. Houtsma, Dr. Ed. Lehmann. Freiburg i. Br. und Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897. 2 Bde. XII, 399 u. XVII, 512 S. gr. 8°. M. 20.—.

Die nach zehn Jahren notwendig gewordene zweite Ausgabe der vortrefflichen Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye bietet dem Umfange nach nur eine geringfügige Erweiterung, dem Inhalte nach ist sie ein völlig verändertes Werk. Den grösseren Teil der geschichtlichen Religionen hat der Herausgeber anderen Gelehrten zur Bearbeitung anvertraut, und man darf anerkennen, dass sie sich nicht nur bereitwillig, sondern auch erfolgreich „dem Geist und Schema der fremden Arbeit gefügt haben". Richtiger wird man sagen müssen: der Autor hat seine Mitarbeiter so gewählt, dass die Einheitlichkeit des ganzen Werkes nicht allzusehr unter der Arbeitsteilung zu leiden hatte. Von Prof. Valeton (Utrecht), der die Geschichte der Religion Israels bearbeitet hat, sagt S. selbst, er sei ihm darin völlig homogen, dass er weder als Apologet auf die wissenschaftliche Kritik der alttestamentlichen Quellen verzichtet, noch als naturalistischer Betrachter die Eigenart der Offenbarungsreligion verkennt. Aber auch die übrigen Haupt-

religionen, ausser der vom Herausgeber selbst — freilich auch unter Mitwirkung von Ed. Lehmann (Kopenhagen) — neubearbeiteten der Griechen, sowie der Römer und der Germanen, über welch letztere der Autor eine ausführlichere Darstellung von eigener Hand als Teil der *Handbooks* über die Geschichte der Religionen von Prof. Jastrow in Philadelphia in Aussicht stellt, — werden in solcher Weise vorgeführt, dass die Einheit nach Form und Inhalt, d. h. in der Darstellungsweise wie in der Art der Auffassung und Beurteilung religiöser Erscheinungen, nicht allzusehr vermisst wird. Ueberall empfängt der Leser wohlthuende Eindrücke von der leicht fasslichen Ausdrucksweise, von der ebenso präzisen wie klaren Orientierung, von der liebevollen Versenkung in den Gegenstand und der vorurteilsfreien, nach Möglichkeit sympathischen Beurteilung, mit welcher die Verf. ihrem Objekt gerecht zu werden suchen, da sich nun doch einmal bei historischer Wiedergabe geistiger Phänomene, und zumal der religiösen, von Werturteilen nicht ganz Umgang nehmen lässt. Die Darstellung der sog. Naturvölker, welche wenig verändert ist und nur den in der ersten Ausgabe stärker hervorgehobenen Gegensatz zwischen den Wilden und den Kulturvölkern (Mexikaner, Peruaner) Amerikas zurücktreten lässt, — eine, wie mir scheint, nicht glückliche Neutralisierung — wird mit einer von Buckley (in Chicago) gelieferten Skizze über die mongolischen (Natur-)Völker abgeschlossen. Derselbe Verf. behandelt sodann auch die chinesische Religion, und zwar die alte Reichsreligion getrennt von der des Konfucius (hier wäre ein eingehenderer Nachweis der Beziehungen wünschenswert gewesen) wie von der des Lao-tse und der späteren Philosophen; desgleichen die in der ersten Auflage sehr dürftig erörterte Religion der Japaner; mit Rücksicht auf den mehrjährigen Aufenthalt des Verf. in Japan hätte man wohl eine etwas ausführlichere und durchgearbeitetere Skizze erwarten dürfen. Eine ausgezeichnete Verarbeitung der neueren Forschungen über die Aegypter bietet H. O. Lange (in Kopenhagen), welcher sich rückhaltlos zu der von Pietschmann, Maspero, Ed. Meyer, Erman, Wiedemann vertretenen Methode bekennt, wonach ein richtiges Verständnis der altägyptischen Religion nicht sowohl aus den theologischen und kosmogonischen Gedankengebilden der geschichtlichen Zeit als aus den gesonderten Lokalkulten, aus den primitiven Sympto-

men des Volksglaubens und seinem Zusammenhange mit dem Fetischismus Nordafrikas zu gewinnen ist. Freilich wird durch die isolierende Aufzählung der einzelnen Gottheiten ein befriedigender Gesamteindruck nicht erzielt, aber diese Zurückhaltung entspricht dem Gesamtcharakter der neuen Auflage, welche sich durchweg bescheidet, das zu bieten, was die Forschung der Gegenwart als einigermassen gesichertes Ergebnis beurteilen lässt. Aehnliches gilt von JEREMIAS' (Leipzig) Bearbeitung der Babylonier, Assyrer, Syrer und Phönizier, während VALETON in seiner Darstellung der Religionsgeschichte Israels einem ungleich reicheren Quellenmaterial gegenüberstand, auf ausgereifte Vorarbeiten zurückgreifen konnte und darum auch in der Lage war, ein wirklich befriedigendes organisches Gebilde zu schaffen. Zu bedauern ist nur, dass er nicht wenigstens in dem Masse wie WELLHAUSEN am Schluss seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte — oder auch wie STADE-HOLTZMANN — eine Charakteristik der christlichen Religion und ihrer Genesis angefügt hat. Und warum sollte überhaupt in einer Religionsgeschichte auf die Darstellung des Christentums verzichtet werden müssen? In der Schule HEGEL's, dessen Bedeutung für die Religionswissenschaft der Herausgeber auch in der neuen Einleitung vollwertig anerkennt, kannte man diese Selbstbeschränkung nicht. Wenn WUTTKE in seiner Geschichte des Heidentums die Darstellung der Offenbarungsreligion eliminierte, so lag das in seinem selbstgewählten Thema; wenn aber, wie es hier geschieht, die israelitische Religion ausdrücklich als Offenbarungsreligion qualifiziert und doch im Rahmen einer allgemeinen Geschichte der Religionen ausführlich erörtert wird, so ist kein vernünftiger Grund erfindlich, die christliche Religion auszuschliessen. Ihre gesonderte Behandlung rein wissenschaftlicher Art in der Theologie steht in hoher Blüte; fürchtet man sie zu profanieren durch Nebeneinanderstellung mit anderen Religionen? Oder scheut man den Vorwurf einer versteckten apologetischen Tendenz? Es handelt sich ja hier gar nicht um komparative Darstellung, geschweige um tendenziöse Apologetik, sondern einfach um gedrängte Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung. Und solche Skizzierung kann jedem Längenmass — selbst dem in TIELE's Kompendium der Religionsgeschichte gewählten — angepasst werden. Wenn dann ungesucht eine apologetische Nebenwirkung resul-

tieren sollte, so wäre das doch kein Schade. Höchstens könnte man einwenden, für die Darstellung der christlichen Religion sei anderweitig in mustergültiger Weise gesorgt. Aber das würde weit mehr auf die einzelnen Teile dieses grossen Themas als auf das Ganze zutreffen: die Geschichte Jesu, des apostolischen Zeitalters, die Kirchen- und Dogmengeschichte; hingegen fehlt es gerade an einer ausreichenden derartigen Behandlung des Christentums, wie sie in solchen Handbüchern wie dem vorliegenden ihre Stelle finden müsste. Im Gegenteil darf man sagen, dass wenn auch nicht die Geschichte des Islam, welche hier Prof. HOUTSMA (Utrecht) behandelt, so doch die Geschichte der vedischen, brahmanischen, buddhistischen Religion, wie sie hier von LEHMANN in Angriff genommen ist, anderweitig in ausführlicheren Monographien mustergültige Darstellung bereits gefunden hat. Arbeiten wie die von OLDENBERG, DEUSSEN, KERN sind allgemein anerkannt, und doch blieb eine einerseits allgemeinere, andererseits knappere Orientierung immerhin wünschenswert. Dasselbe gilt gegenüber WELLHAUSEN's und STADE's oben erwähnten Geschichtswerken über das Volk Israel, sowie den parallelen Arbeiten von KITTEL, WINCKLER, KLOSTERMANN, und den speziell religionsgeschichtlichen von KUENEN, ROBERTSON, SMEND, während bezüglich Babyloniens und Assyriens allerdings von den Fachleuten wie WINCKLER, JENSEN u. A. darauf hingewiesen ist, dass eine relativ abschliessende Religionsgeschichte zur Zeit noch ein Desiderium bleiben muss. Allenfalls könnte man auch den in neuester Zeit bezüglich der altgriechischen Religion angebahnten Umschwung in der Auffassung der ältesten, vorhomerischen Kultusformen, den nachdrücklicheren Hinweis auf den Lokaldämonismus, auf die Bedeutung der chthonischen Gottheiten, auf den Einfluss des thrakischen Dionysoskultus und des Orphismus u. a. als einstweiliges Hindernis einer die gegenwärtigen Ansprüche befriedigenden Gesamtdarstellung in der Weise PRELLER's, SCHÖMANN's, WELCKER's, MAURY's ansehen; aber noch neuerdings hat O. GRUPPE als Fortsetzung seines gross angelegten analytischen Werkes über griechische Kulte und Mythen eine mehr konstruktive Monographie veröffentlicht, und S. selbst zeigt in seiner Neubearbeitung des Griechentums, wie es ihm gelungen ist, die Erträge von Arbeiten wie ERWIN ROHDE's Psyche, USENER's Griechische Götternamen u. a. geschickt zu assimilieren. Ebenso hat

Ed. Lehmann in seiner Teilarbeit über die iranische Religion die Ergebnisse der neuesten Forschung z. B. über das Verhältnis der vorzarathustrischen Elemente zum Avesta in einer ebenso übersichtlichen wie gediegenen Weise verwertet, ohne damit die eingehenderen Darstellungen vorgängiger Gelehrten wie Spiegel, Haug, v. Gutschmidt zu erreichen oder mit den gründlichen Spezialuntersuchungen in der Weise Windischmann's, Albrecht Weber's, Darmesteter's zu konkurrieren. Der Zweck unserer Religionsgeschichte ist eben ein bestimmt abgegrenzter; er schliesst einerseits den gelehrten Ballast der Detailuntersuchung aus, während das Studium grösserer Monographien keinem, der gründlichere Einsicht sucht, auch dem Nichtfachmann nicht, dadurch entbehrlich gemacht werden soll; aber die kürzere, rein sachliche Orientierung, wie sie hier geboten wird, will doch andererseits gerade das vermitteln, was angesichts der in der Gegenwart noch vielfach recht fühlbaren Kluft zwischen minutiös detaillierendem Spezialistentum und oberflächlicher Laienbildung besonders notthut: wissenschaftliche Einsicht in den Stand der Probleme und zuverlässige Wiedergabe der auf voller Höhe des gegenwärtig Erreichbaren stehenden Forschungsergebnisse.

Legen wir nun diesen Massstab an das vorliegende Werk im ganzen an, so darf man wohl fragen, ob der Vorzug, der den einzelnen Teilen für sich betrachtet im Vergleich mit der älteren Ausgabe zweifellos gebührt, auch dem Gesamtwerk zuerkannt werden kann. Hier mag ein doppeltes Bedenken nicht verschwiegen werden. Der triviale Ausspruch, dass viele Köche den Brei verderben, hat sich uns bei der Lektüre wiederholt aufgedrängt. Es ist wahr, dass die Aufgabe einer korrekten Darstellung der ganzen Religionsgeschichte an die Arbeitskraft eines Mannes sehr schwer zu erfüllende Ansprüche stellt; und dem Prinzip der Arbeitsteilung ist hier die bereitwilligste Anerkennung gesichert. Gerade die Religionen sind weniger als die philosophischen Systeme, die politischen Ideale, die sozialen, sittlichen, ästhetischen Gewohnheiten einem konstant fortschreitenden Entwickelungsprozess unterworfen; die Zähigkeit des Festhaltens am Alten ist in jenen am grössten, die Unnahbarkeit des eigentümlichen Wesens innerhalb der verschiedenartigen Kulte mit ihren Glaubensanschauungen und Lebensgewohnheiten grenzt die einzelnen Religionen schärfer gegeneinander ab als

irgendwelche anderen Lebensgebiete, selbst Sprach- und sonstiges Volkstum nicht ausgenommen. Darum ist eine zusammenhängende phänomenologische Darstellung aller religiösen Erscheinungen eine schwerere Aufgabe als die entsprechende Gesamtbehandlung der Kultur- und Sittengeschichte, der Staaten- und Rechtsgeschichte, der Geschichte der Philosophie; und mehr als irgendwer sonst mag der Religionshistoriker Anlass haben, an der korrekten Wiedergabe sei es des Griechentums oder des Christentums, sei es der semitischen oder der arischen Religionsanschauungen und Kultgewohnheiten sich genügen zu lassen; ja selbst innerhalb der einzelnen Religionseinheiten würde erst ein Zusammenwirken vieler Gelehrten in der Weise, wie es für die griechisch-römische Mythologie ROSCHER's Lexikon zu bieten sucht, dem gesteigerten Bedürfnis der Jetztzeit vollkommen genügen. Auch wenn man von der Höhe christlicher Weltanschauung eine Phänomenologie aller Religionen oder wenigstens aller Gottesideen versuchen darf, in der Weise HEGEL's, VATKE's, ED. V. HARTMANN's, GOBLET D'ALVIELLA's, so wird doch einstweilen der Titel Geschichte der Religionen immer noch der richtigere sein, während eine eigentliche Religionsgeschichte universeller Tendenz ein Ideal bleiben mag. Aber existieren denn nicht jene vorgängigen Versuche? Hat nicht S. selbst in dem älteren Werk einen bis dahin unerreichten Ansatz zur Schaffung einer gediegeneren Leistung einheitlicher Art genommen? Muss die Erneuerung eines solchen Werkes, wenn es verbesserungsbedürftig war, in der kurz bemessenen Zeit weniger Jahre fertiggestellt sein? Und wiederum, gerade wenn so bewährte Mitarbeiter zur Verfügung standen, konnte die Erledigung der Aufgabe, ein einheitliches Werk aus einem Guss zu schaffen, der gestaltenden Hand des Meisters leichter zugemutet werden. So aber, wie das Werk jetzt vorliegt, weist es einen Rückgang auf von dem achtungswerten Versuch einer organischen Gestaltung zu einem mehr mechanischen Nebeneinander von Monographien, wie man sie aus bibliothekarischen Gründen lieber auch faszikelmässig getrennt und auf einzelne Handbücher zu den speziellen Religionen verteilt sähe. Der Mangel an Selbstvertrauen, welcher gegenwärtig so vielen bewährten Forschern die Freude an systematischen und universellen Schöpfungen verdirbt und auch solche, die zu selbständigem Denken befähigt sind, zum Einlenken in die skeptisch-

empiristische Zeitströmung verführt, ist allerdings nur die Kehrseite von den gesteigerten Ansprüchen, die jetzt der redliche Betrieb jeder Einzelwissenschaft an seinen Mann stellt; aber umgekehrt ist auch die Kehrseite jener Wahrheit, dass jede Wissenschaft nach jeder Seite hin unendlich ist, die Thatsache, dass es immer einzelne Männer gegeben hat, die ihren besonderen Beruf darin sahen, in dem vielgestaltigen Material des Wissens, gleichviel bis zu welchem Masse es als abgeschlossen gilt, die allgemein orientierenden Gesichtspunkte, die einheitlichen Entwickelungsgesetze, den ideellen Wertgehalt, kurz den Geist zu entdecken. Und wir können nicht zugeben, dass dies heute weniger möglich oder thunlich sei als früher; es ist thunlicher denn je und leichter möglich als früher, wo trotz äusserst lückenhaften Materials divinatorische Geister mit künstlerischem Genie phänomenologische Werke von bleibendem Wert zu schaffen vermochten. Wer die Geschichte der Wissenschaft von der Geschichte der Hauptreligionen, z. B. des Christentums, kennt, der sollte dem nach Orientierung dürstenden Publikum bezüglich jenes wissenschaftlichen Ziels geneigt sein mit Fug zuzurufen: „Kommt, denn es ist alles bereit!“ Was noch fehlt, das ist derart, dass es an ähnlichen Lücken niemals fehlen wird, weil jede neue Erkenntnis wieder neue Probleme gebiert. Darum wird man aber doch den Mut nicht verlieren dürfen, immer von neuem den Ansprüchen der Zeit gemäss sein Lebenswerk zu gestalten. Um nur an ein leuchtendes Beispiel zu erinnern: mit welcher Selbstverleugnung hat Otto Pfleiderer im Lauf von etwa fünfundzwanzig Jahren sein religionsphilosophisches Werk mehr als einmal völlig umgeschaffen!

Unser zweites Bedenken betrifft die hervortretendste Konsequenz jener prinzipiellen Zurückhaltung, in welche der verdiente Autor sein historisches Wissen und Können gebannt hat. Er hat den phänomenologischen Teil der ersten Ausgabe, der manchem Leser den wichtigeren Abschnitt des Buches zu bilden schien und welchem vielleicht das buchhändlerische Bedürfnis nach einer Neubearbeitung vornehmlich zu danken war, einfach gestrichen. Die neue Einleitung ist von abschreckender Kürze. Wir erfahren, dass die rein geschichtliche Aufgabe nur bei der genealogischen Klassifikation, d. h. bei der Rasseneinteilung der Menschheit, nicht bei der morphologischen, welche auf

Werturteilen beruhe, zu ihrem Rechte komme. Wir suchen vergeblich nach einer präzisen Erklärung darüber, ob dem Verf. Morphologie und Phänomenologie als gleichbedeutend gelten. Wenn es der Fall ist, so könnte man gerade das Gegenteil behaupten: eine allgemeine Religionsgeschichte ist bei bloss genealogischer Klassifikation unmöglich, denn diese kann nur Bruchstücke, Bausteine liefern; eine phänomenologische Darlegung, die keineswegs bloss (ja nicht einmal mehr als jede korrekte Zeichnung national-religiöser Einzelgebilde) auf Werturteilen zu beruhen braucht, sondern vor allem die Nachzeichnung der thatsächlichen Differenzierung gegebener Grundkräfte und Grundideen zu besonderem, reicherem, folgerichtigerem, wesensgemässerem Wirklichwerden zum Vorwurf nimmt, — eine solche Darlegung erst entspricht den wahrhaft geschichtlichen Forderungen. In eine Religionsgeschichte muss man schon mit einem bestimmt ausgeprägten Religionsbegriff eintreten, wie dies S. auch in der neuen Ausgabe freimütig zugesteht. Ein solcher Begriff mag aus einer anderweitigen Religionsphilosophie entlehnt werden. Aber diese Religionsphilosophie muss wiederum auf einer einheitlich geordneten Religionsgeschichte beruhen, in welcher nicht alles und jedes, was dieser oder jener Religion nennen mag, ohne vernünftige Ordnung, ohne Wertschätzung, ohne Prüfung seiner psychischen Provenienz, als gleichwertig genommen wird. Darum hat S. mit Recht den Teil über die Naturvölker beibehalten, obwohl diese doch eigentlich nicht der Geschichte angehören; die psychologische Bedeutsamkeit dieses Inbegriffs religiöser Phänomene ist so gross, dass sie als Grundlage für eine historische Wertung der historisch-belangreichen Elemente in den „geschichtlichen“ Religionen unentbehrlich ist. Hingegen den phänomenologischen Teil sollen wir ganz der Religionsphilosophie zugewiesen wissen? Richtiger wäre es, ihn so zu gestalten, dass er für die Darstellung der einzelnen geschichtlichen Religionen unmittelbar fruchtbar gemacht werden könnte; nicht bloss mittels Prägung des Einteilungsprinzips (darauf ist wenig Gewicht zu legen), sondern etwa so, dass wenigstens am Schlusse jeder Erörterung einer religiösen Gesamterscheinung eine kulturgeschichtlich-philosophisch-ethische Beurteilung nach Massgabe der phänomenologischen Gesichtspunkte gegeben werde. Oder ist etwa, wie manche behaupten, die Religion nur sich selbst

ihr Massstab? O nein! Der Wert der religiösen Phänomene kann nur nach ihrem ethischen Gehalt, nach ihrer philosophischen Wahrheit, nach ihrer Bedeutung für die Humanisierung der menschlichen Gattung und für die kulturelle Beherrschung der Erde durch den Menschen, ermessen werden. An dieser unanfechtbaren These hat ein jetzt weitverbreiteter Zweifel nur deshalb entstehen können, weil man sich in gewissen Kreisen namentlich der Theologen daran gewöhnt hat, in unbegreiflichem Widerspruch einerseits Christentum und Kultur (mit OVERBECK, dem Freunde NIETZSCHE's) aufs schärfste entgegenzusetzen, andererseits aber wiederum (mit RITSCHL) das Religiöse im Christentum in so überspannter Weise als Inbegriff alles Vortrefflichen hinzustellen, dass es nicht nur gegen jede andere Religion ausschliessend sei, sondern jede humane Vollkommenheit einschliesse und keinem äusseren Massstab zugänglich sei, geschweige eines solchen bedürfe. In der Wissenschaft aber müssen wir der Philosophie (mit HEGEL) den höheren Rang einräumen auch der Religion gegenüber, welche ihrerseits wiederum im Leben das Höhere ist.

Im einzelnen freilich war an dem phänomenologischen Teil der ersten Ausgabe manches verbesserungsfähig; das Thema der linguistischen Mythenerklärung z. B. verdiente eingehendere Würdigung (wenn es nicht wie jetzt einfach unerwähnt bleiben sollte); die Ablehnung der Kategorie des „Henotheismus" — aus der Einleitung der ersten in die zweite Ausgabe herübergenommen — und seine Nichtverwertung für die Phänomenologie musste mindestens besser begründet werden als durch den blossen Nachweis, dass verschiedene Gelehrte ihn in verschiedenem Sinne anwenden, — wo wäre ähnliches nicht der Fall? — während doch viele Phänomene (auch ausserhalb der indischen Urreligion) die Wahl einer entsprechenden besonderen Nomenklatur nach wie vor nahelegen[1]. Auch fehlte es nicht an

[1] Beispielsweise wird in der Darstellung der babylonischen Religion (2. Ausg. I S. 203) von dem „Bestreben, das Pantheon monarchisch zu krönen" oder von der „Suprematie des einen Gottes", die „aus religiösen Erwägungen" geflossen sei, in einer Weise gesprochen, dass man einerseits den Eindruck gewinnt, in verschiedenen Perioden standen verschiedene Gottheiten in besonderer Verehrung, andererseits, die anderen Götter wurden nicht zwar gerade „zu blossen Manifestationen der einen Gottheit herabgesetzt", aber „ihre Funktionen" wurden doch auf die bevorzugte Gottheit „übertragen". Diese Unbestimmtheit würde durch Einführung

Unrichtigkeiten (wie z. B. I, S. 169 SCHLEIERMACHER's Unterscheidung zwischen ästhetischen und teleologischen Religionsformen falsch wiedergegeben wurde; SCHLEIERMACHER denkt, Chr. Gl. § 9, nicht an die Verbindung der Kunst mit der Religion, nicht einmal an den kantischen Gegensatz der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft, sondern nennt z. B. den Islam eine ästhetische oder „leidentliche" Religionsform, weil er die willensmässigen, sittlichen Motive den Empfindungsreizen, also den sinnlichen Motiven unterordnet). Aber alle solche Mängel wären leicht zu beseitigen gewesen; dass statt dessen der vielleicht wertvollste Teil der ersten Ausgabe selbst beseitigt ist, möchten wir angesichts der unstreitigen Vorzüge der einzelnen Teile innerhalb der neuen Gesamtleistung doch bedauern.

Gr.-Lichterfelde. G. Runze.

---

der mit Unrecht abgelehnten Terminologie des „Henotheismus", wodurch die Erinnerung an verwandte Erscheinungen in anderen Religionen wachgerufen würde, leicht zu grösserer Klarheit gefördert. „Wer ist im Himmel erhaben, — du allein bist erhaben, wer ist auf Erden erhaben, — du allein bist erhaben", — „in diesem Sinne schliessen gern die Hymnen". „Bel ist Marduk in Bezug auf Herrschaft und Ratschluss, Sin ist Marduk, der die Nacht erhellt, Ramman ist Marduk des Regens, Ninil ist Marduk der Nacht."

I. Abhandlungen.

Die Totenmünze.

Von

Paul Sartori in Dortmund.

Ein Beispiel für die Dauerhaftigkeit einmal geläufiger Erklärungen mythologischer Art (namentlich wenn sie dem Bereich des klassischen Altertums entnommen sind) bietet die Totenmünze. Wenn sich irgendwo bei einer Leiche, und gar in ihrem Munde, ein Geldstück findet, so pflegt alsbald der griechische Charon oder wenigstens der Glaube an eine Ueberfahrt der Seelen über einen Totenfluss zur Deutung herangezogen zu werden.

Die folgenden Zeilen wollen den Versuch machen, die verschiedenen Gründe darzulegen, aus denen einem Toten Münzen mit ins Grab gegeben sein können[1].

Was eines Menschen Eigentum im Leben gewesen ist, das kommt ihm nach ältester Anschauung auch im Tode zu

[1] Vielerlei Stoff liefert Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, N. F. S. 24ff. Aus älterer Litteratur vgl. Christ. Ehrenfr. Seyfferti commentatio historica etc. de nummis in ore defunctorum repertis. Lipsiae primum a. 1709 . . . denuo edita Jenae 1749. Hier sind die beiden Hauptgründe, die im folgenden als massgebend für die Verwendung der Totenmünze hingestellt sind, schon richtig angegeben, aber fälschlich auf christlichen Gebrauch beschränkt.

und muss mit ihm bestattet oder doch für seinen Gebrauch vorbehalten und dem anderer Leute entzogen bleiben. So wurden beim Tode eines Inka seine Schlösser verlassen; alle seine Schätze — mit Ausnahme dessen, was zur Leichenbestattung gebraucht ward — seine Geräte und Kleidungsstücke blieben so liegen, wie er sie hinterlassen hatte, und seine zahlreichen Wohngebäude wurden auf ewig geschlossen. Dies gründete sich auf den Volksglauben, dass die Seele des verstorbenen Herrschers nach einiger Zeit wiederkehren werde, um seinen Körper auf Erden neu zu beleben; man wünschte, dass er alles, woran er im Leben gewöhnt gewesen, zu seinem Empfange bereit finden möge (Andree, Ethnogr. Parallel. S. 28). Basuto und Herero, Marutse und andere Sambesivölker achten die Hinterlassenschaft ihrer Toten als deren Eigentum, entziehen sie dem täglichen Gebrauch oder vernichten sie (Schneider, D. Relig. d. afrikan. Naturvölker S. 147, vgl. S. 136). Die Albaner im Kaukasus gaben dem Toten alle seine Habe mit, καὶ διὰ τοῦτο πένητες ζῶσιν οὐδὲν ἔχοντες πατρῷον [Strabo 11, 503] (Rohde, Psyche S. 702). Bei den homerischen Griechen erinnert der Ausdruck κτέρεα κτερείζειν an die ursprüngliche Verpflichtung dem Toten seine gesamte bewegliche Habe mitzugeben (Rohde a. a. O. S. 23 f.). Aber die buchstäbliche Erfüllung dieser Forderung war doch zu sehr gegen die Oekonomie und das Interesse der Ueberlebenden, als dass nicht früh ein Ersatz, eine Ablösung dafür eingeführt worden wäre[1]. Nichtsdestoweniger wird uns noch vielfach von

[1] So führt denn Vernunft und Sparsamkeit schliesslich zu der Vorschrift, dass man des Verstorbenen Kleider genau durchsuchen solle, um darin befindliches Geld wegzunehmen; bliebe es darin unbemerkt liegen, so könnte er nicht selig werden (Lucerna). Aus demselben Grunde soll man dem Toten auch alle Ringe abnehmen (Söll) (Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes S. 49 [No. 432, 433]). Auf denselben praktischen Erwägungen beruhen auch die Sagen von Toten, die keine Ruhe im Grabe finden, weil sie Schätze versteckt haben; vgl. z. B. Kuhn, Westfäl. Sag. I No. 394. Bartsch, Mekl. Sag. I No. 311, 331. Schell, Bergische Sag.

der Mitgabe ganz beträchtlicher Schätze an Tote berichtet. Die mexikanischen Könige wurden in den Tempeln bestattet und grosse Massen von edlem Metall dazu gelegt. Die spanischen Eroberer fanden hier namhafte Mengen Gold; die Soldaten des Cortez holten aus einem Tempelgrabe 240 Unzen Gold (Klemm, Allg. Kulturgesch. 5 S. 53). Bei den Togonegern streuen die Freunde dem Toten Kauris in die Gruft, so dass die Leiche oft ganz von Muscheln bedeckt ist (Globus 72 S. 41). Auch die Grabhöhle Mtesas, des Königs von Uganda, ist mit Stoffen und Kauris angefüllt (Stuhlmann, Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika S. 187). Die Somraineger dagegen setzen nur eine Schale Kauris zu dem Toten (Ausland 47 S. 907). Bei der Bestattung des Hovakönigs Radáma I. wie auch bei der der Königin Rasohérina wurden ungeheure Vorräte der kostbarsten Kleidungsstücke, Geräte und Wertsachen und auch grosse mit Geld gefüllte Kasten in die Grabhäuser gebracht. Die Särge der Könige waren aus Silberplatten gemacht, die aus zusammengeschmiedeten Thalern bestanden, und als Bett für den verstorbenen Herrscher wurden auch noch viele Tausende von Thalerstücken in den Sarg geschüttet (Sibree, Madagaskar S. 258f.). Den Leichen dajakischer Rajahs werden die Hände mit Gold gefüllt (Bock, Unter den Kannibalen auf Borneo S. 89, 260). Bei den Battas wird die Fürsorge für die Toten öfters geradezu verderblich für die Hinterbliebenen, so wenn in Holontalo die reicheren Leute die ersten vierzig Tage nach dem Tode eines Verwandten täglich dessen Grab mit Blumen und Geld bestreuen (Ratzel, Völkerkunde 2 S. 456). Bei den Chinesen soll in früherer Zeit einem Toten der volle Wert seiner hinterlassenen Besitzungen von seinen Erben heimbezahlt und in den Sarg gelegt worden sein (Ausland 62 [1889], S. 453). Die Larka Kolhs (Ostindien) legen wenigstens das Geld, das der Verstorbene bei sich hatte,

S. 178. Maurer, Isländ. Volkssag. S. 70. Wuttke, D. deutsche Volksabergl. § 392.

als er starb, mit in den Sarg, der dann samt der Leiche verbrannt wird (Ztschr. f. Ethnol. 16 [1884], Verhandl. S. 364). Bei den Ostgoten untersagten erst die Edikte Theoderichs d. Gr. das Mitbegraben von Gold und erklärten die Wegnahme von Grabschätzen zum Besten des Staates für geboten (Lindenschmit, Handb. d. deutsch. Altertumskunde 1 S. 81). Die Tasche in Childerichs Grabe war mit Gold- und Silbermünzen gefüllt (ebda. 1 S. 456). Noch im Grabgewölbe Karls d. Gr. wurde ein reicher Goldschatz niedergelegt (ebda. 1 S. 460). Ueber kostbare Mitgaben in Skandinavien s. Grimm, Kl. Schr. 2 S. 271. Müller, Gesch. etc. d. altdeutsch. Relig. S. 410.

Aber die Mitgabe solcher Schätze hielt sich naturgemäss nur bei den höchststehenden Personen. Bei andern trat, wie gesagt, wohl schon früh ein mehr oder weniger bescheidener Ersatz ein, der sich schliesslich in den meisten Fällen auf eine oder ein paar wertlose Münzen beschränkte (vgl. Rohde, Psyche S. 702). In Polen giebt man noch als Grund solcher Beigabe an, dass der Tote das Vermögen des Hauses mit sich fortnehmen könnte, darum gäbe man ihm, gleichsam als Loskauf, ein Geldstück mit in den Sarg (Am Ur-Quell 3 S. 51. Vgl. auch Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch S. 400f.). In Lubainen steckt man der Leiche ein Geldstück in die Hand, um damit anzudeuten, dass ihr alles rechtlich abgekauft sei (Töppen, Abergl. a. Masuren S. 108). Die Chinesen in Swatow erzählen sich eine besondere Sage, die erklären soll, weshalb dem Leichnam jetzt nur eine Silbermünze unter die Zunge gelegt wird, während früher grosse Geldsummen mit den Leichen begraben wurden (Ausland 62 [1889] S. 453).

Ein solcher Ersatz war aber nötig, um die Wiederkehr des nach seinem Rechte verlangenden Toten (die ja die stete Sorge der Ueberlebenden bildete) zu verhindern. Bei den Battas giebt man zuweilen dem Toten einige Dollars in die Hände und ein Geldstück in den Mund, während man die

Lippen selbst mit Paddi und Nassi bedeckt. Arme bekommen nur ein Kupferstück mit. Dies geschieht, damit der Tote nicht wiederkehre und die Hinterbliebenen mit Krankheit und bösen Träumen oder auch um Nahrung plage und belästige (Brenner, Besuch bei den Kannibalen Sumatras S. 234). Im Norden der Oberpfalz bekommt die Leiche Schuhe an die Füsse und in den Mund drei Pfennige des eigenen Geldes, „damit die Seele Ruhe habe und nicht wiederkehre“ (Schönwerth, A. d. Oberpfalz 1 S. 250). Die Chemnitzer Rockenphilosophie schreibt vor: Toten lege man Geld in den Mund, so kommen sie, wenn sie einen Schatz verborgen haben, nicht wieder. Nach Schambach's Wörterbuch der niederdeutschen Mundart von Göttingen und Grubenhagen giebt der Erbe der zu begrabenden Leiche einen Pfennig mit in den Sarg und spricht dabei die Worte: „Ik gêwe dik dat dinige, blif mik von den minigen“ (vgl. Andree, Braunschweiger Volkskunde S. 228f.). Im Harz legte man dem Toten ein Geldstück unter die Zunge mit den Worten: „Ich gebe dir einen Zehrpfennig, nun lass mir meinen Nährpfennig“ (E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde S. 270). Auch in Masuren kommt es vor, dass man dem Toten Geldstücke, gleichsam den Lohn für seine hier vollbrachte Arbeit, in die Hand drückt, wobei man spricht: „Jetzt hast du deinen Lohn erhalten, darfst also nicht mehr kommen“ (Töppen, Abergl. a. Masuren S. 108). In der Gegend von Hindenberg in der Altmark steckt man dem Toten ein Stück Geld in den Mund, damit er nicht als Vampyr wiederkommen kann (Temme, Volkssag. d. Altmark S. 77). Aehnlich bei den Kaschuben (Andree, Ethnogr. Parallel. S. 81. Globus 70 S. 283. Vgl. auch Rochholz, Deutscher Glaube etc. 1 S. 171. Hertz, D. Werwolf S. 128 Anm. 1).

Im übrigen weiss man nun, nachdem die ursprüngliche Ursache für die Mitgabe der Totenmünze in Vergessenheit geraten, allerlei Gründe anzugeben, die diesen Gebrauch erklären sollen.

Nach altskandinavischem Glauben bereitet das Gold auch im Jenseits eine gute Aufnahme. Es machte den Empfang bei der Gottheit, zu der der Verstorbene kam, freundlicher (Weinhold, Altnord. Leben S. 116f., vgl. S. 493). Schiffer steckten daher im Sturm ein Stück Gold zu sich, um nicht leer bei der Meergöttin zu erscheinen (ebda. S. 499. Golther, Handbuch d. germ. Mythol. S. 479). Jeder wird überhaupt mit den Reichtümern nach Walhall kommen, die seiner Leiche mitgegeben werden (Golther a. a. O. S. 311. Müller, Gesch. etc. d. altdeutsch. Relig. S. 410)[1]. Auch nach französischem Aberglauben giebt man dem Toten das grösste Silberstück, das man auftreiben kann, in die rechte Hand, damit er in der andern Welt besser aufgenommen werde (Liebrecht, Gervas. v. Tilbury S. 224 [66])[2]. Man hat vermutet, dass auch die in altitalischen Gräbern gefundenen Stücke von aes rude, die noch mitgegeben wurden, als bereits Münzen in Gebrauch waren, dazu dienen sollten, dem Toten in der Unterwelt eines Gottes Hülfe zu sichern (Ztschr. f. Ethnol. 18 [1886], Verhandl. S. 147f.).

Unter Umständen muss der Eintritt ins Jenseits von den Hütern desselben geradezu erst erkauft werden. Von den Laoten im nördlichen Siam wird berichtet, dass man der

---

[1] Nach der Ynglinga Saga c. 8 (Heimskringla, übers. von Wachter 1 S. 26 u. Anm.) sollte jeder nach seinem Tode auch dessen geniessen, was er selbst in die Erde gegraben hatte (das sog. Grabsilber). Von den Ingriern und Lappen wird berichtet, dass sie selbst bei Lebzeiten Gold verscharrten und es auch auf dem Sterbebette nicht anzeigten, um es in jener Welt benutzen zu können (Schwenck, Mythol. d. Slaven S. 445). Vgl. dazu Sophus Müller, Nordische Altertumskunde, übers. von Jiriczek 1 S. 442. Vielleicht sind schon manche kostbaren Massenfunde aus der dänischen Steinzeit (z. B. an Bernstein) von diesem Gesichtspunkte aus zu erklären: Worsaae, Vorgeschichte des Nordens etc., deutsch von J. Mestorf S. 44; vgl. S. 74f., 103f. (S. Müller a. a. O. 1 S. 427 erklärt die grossen Bernsteinfunde als Bezahlungsmittel).

[2] Bei den Akranegern erhält der Tote Zeug und Rum für die Vorväter im Totenreiche mit (Globus 65 S. 229).

Leiche ein kleines Geldstück oder einen kostbaren Stein in den Mund gleiten lässt, damit in jener Welt die Geistergebühr bezahlt werden kann, ohne die nach dem Glauben der Laoten der Eintritt ins Jenseits nicht möglich ist (Andree, Ethnogr. Parallel., N. F. S. 28). Einige Kurden des Gouvernements Eriwan verstecken nach alter Ueberlieferung unter dem Totenhemde Kupfer- oder Silbermünzen, um damit den Thürsteher des Paradieses, den Erzengel Gabriel, zu bestechen (Globus 70 S. 225f.). Aehnliches bei kaukasischen Juden (Ausland 53 [1880] S. 1000). Auch in christlichen Ländern ist diese Anschauung bestehen geblieben. In Gräbern zwischen Vivis und La Tour fand man in einem der Schädel ein Geldstück stecken, das die Inschrift trug: Tributum Petri (Rochholz, Aargausag. 1 S. 48). Mitgabe eines Penny für Petrus im Munde von Toten in England und Wales: Andree, Ethnogr. Parallel., N. F. S. 26. Aehnliches aus Portugal: Der Urquell, N. F., 2 S. 202f. Bei den Lappländern am Flusse Kola zwischen dem weissen Meer und dem Nordkap hatte der Leichnam in der einen Hand einen Beutel mit Geld, in der andern einen vom Priester versiegelten Geleitsbrief an den hl. Peter, dass er des Himmels würdig sei (Mone, Gesch. d. Heidentums im nördl. Europa 1 S. 29).

Aber der Weg zum Jenseits ist lang, und wer ihn von allen Mitteln entblösst unternehmen wollte, wäre auch schon unterwegs mancherlei Fährlichkeiten ausgesetzt.

Bei den Letten legte man etwas Kupfergeld, besonders gern einige alte Ferdinge in den Sarg. Auch in das Grab pflegte man beim Begräbnisse Geld zu werfen, und noch vor nicht langer Zeit soll ein altes Weiblein ein Stück Kupfergeld dreimal um den Kopf eines kleinen Mädchens geschwungen und es dann mit den Worten: „Dafür kaufe dir Pferde und Wagen, mit welchen du durch den Sand fahren kannst“ in das Grab geworfen haben (Ausland 47 [1874] S. 212).

Am gewöhnlichsten heisst es, dass der Tote etwas Geld zur Wegzehrung auf der weiten Reise miterhalten müsse. Vgl. Rochholz, Deutscher Glaube etc. 1 S. 189f. Sonntag, D. Totenbestattung S. 171f. Seifart, Sag. etc. a. Hildesheim 2 S. 138. Witzschel, Sag. etc. a. Thüringen 2 S. 260. Andree, Braunschweiger Volkskunde S. 228f. Temme, Volkssag. d. Altmark S. 77, 83. Schwenck, Mythol. d. Slaven S. 304 (Wenden). Ausland 45 (1872) S. 334 (Uskoken). Globus 69 S. 197 (Rumänen). Ebda. 69 S. 375 (Litauer). Ebda. 67 S. 357 (Ruthenen und Huzulen). Ebd. 71 S. 372 (Permier). Andree, Ethnogr. Parallel., N. F. S. 28 (Wotjaken), S. 26 (Russen), S. 27 (Santals in Indien). In der Mark steckt man dem Toten ein Silberstück in den Mund, denn in Nobiskrug muss er den letzten Sechser verzehren (Kuhn, Märk. Sagen S. 368). Dasselbe sagt man in der Oberpfalz (Rochholz, Deutsch. Glaube etc. 1 S. 191). Die Esthen geben dem Toten Geld mit, damit er sich unterwegs eine Kanne Bier kaufen könne (Schwenck, Myth. d. Slawen S. 431). Bei den alten Preussen that man der männlichen Leiche ein weisses Tuch um den Hals, worin einige Pfennige eingewickelt waren, damit der Tote sich dafür auf der Reise etwas zu seiner Erquickung kaufen könne (ebda. S. 303). Bei den Tscheremissen bindet man ihm einige Kopeken in den Gürtel (ebda. S. 448)[1]. An den Gräbern der vermögenderen Eingeborenen am Jenissei sollen die Hinterbliebenen ausser Nahrungsmitteln auch einige Rubelnoten niederlegen, damit der Verstorbene bei seinem Eintritt in die andere Welt nicht ganz von aller Barschaft entblösst sei (Nordenskiöld, Umseglung Asiens und Europas 1 S. 356). Bei reicheren Stämmen der Battas wird Geld auf die Augen oder in den Mund des Toten gelegt, damit die Seele auf ihrem

[1] Auch in einem Frankengrabe bei Lucy in der Normandie fand man fünf Goldmünzen unter der Gürtelschnalle eines Bewaffneten (Lindenschmit, Handb. d. deutsch. Altertumskunde 1 S. 456). Selten findet man die Münzen in der Tasche des Toten (ebda. 1 S. 459).

Wege sich etwas kaufen könne (Ratzel, Völkerkunde 2 S. 460). Die Banar in Kambodja binden am Jahrestag des Todes dem Gerippe des Toten ein kleines Band mit einem Geldstück um den Hals als Preis für eine Fackel, um den Weg in der ewigen Nacht zu erleuchten (Bastian, Geogr. u. ethnolog. Bilder S. 124). Die Japaner zu Nangasaki endlich legten am dritten Tage des „Laternenfestes" Speisen und Zehrgeld in ein strohgeflochtenes Schiffchen und setzten es mit papierenem Segel auf das Wasser, damit es hinaus in die See treibe. Die Seelen wurden eingeladen mitzufahren (Lippert, D. Seelenkult etc. S. 23).

In einigen Gegenden ist die Ansicht von einer Abgabe verbreitet, die die Seele auf ihrer Wanderung zu entrichten hat. Schon bei Lucian, Charon 2, nimmt nicht Charon, sondern Aiakos als Zöllner den Obolus entgegen (s. Sommerbrodt z. d. St.). An manchen Orten Ungarns wird dem Toten ein Geldstück und ein Stückchen Brot in den Sarg gelegt, damit er bei den sieben Mauten, an denen er ins Himmelreich vorüberzieht, den Zoll entrichten könne (Wlislocki, Volksgl. etc. d. Magyaren S. 134). Wenn bei den Huzulen beim Begräbnisse ein Wasser zu überschreiten ist, so werfen die Verwandten einen oder zwei Kreuzer in dasselbe für die Ueberfahrt. Auch wird erzählt, dass nach einem Uebergange der Leichnam viel schwerer würde, wenn dies Opfer nicht gebracht worden wäre. Daher erinnern die Leichenträger die Verwandten an dasselbe mit den Worten: „Werfet die Kreuzer, damit keine Sünde sei" (Globus 69 S. 92). Bei den siebenbürgischen Rumänen formt der Pfarrer aus der Wachskerze, mit welcher der Tote entschlafen, ein Kreuz, drückt es in die über der Brust gefalteten Hände des Toten und legt ein Geldstück darauf, damit seine Seele die Maut bezahlen könne. Sie muss nämlich auf ihrem Wege in die himmlische Heimat 25 Schlagbäume passieren; vor jedem steht ein Teufel als Zöllner (Globus 57 S. 29; vgl. Bergner, Siebenbürgen S. 207 f.

Andree, Ethnogr. Parallel., N. F. S. 25). In Arachoba auf dem Parnassos herrscht der Glaube, dass über den Strom, den die Seelen der Verstorbenen zu überschreiten haben, um in die Unterwelt einzugehen, eine schmale und ewig zitternde Haarbrücke führt, und dass hier ein Brückengeld entrichtet werden muss. Man giebt daher der Leiche einen Para in den Mund (Andree a. a. O. S. 25). Wenn ein Badaga in den Nilgiribergen Ostindiens dem Tode nahe ist, so wird ein kleines Geldstück in Schmalz getaucht und ihm zum Verschlucken zwischen die Lippen gelegt; kann er das nicht mehr thun, so wird es ihm um den Arm gebunden. Mit diesem Geldstück sollen die Reisekosten nach der andern Welt bestritten werden, und es ist genügend, um den Wandernden sicher über jene „Fadenbrücke" zu bringen, die das Thal des Todes von der unsichtbaren Welt trennt (Andree a. a. O. S. 27). In der Gemeinde von Guifoēs (Portugal) legt man dem Toten Kreuzergeld in den Sarg, damit er San Thiago de Galliza passieren kann. Im Cimbres und anderswo wirft man ebenfalls Geld in den Sarg, damit der Tote zur Barke (oder Brücke) gelange (Der Urquell, N. F., 2 S. 203).

Wir kommen damit zu der bekanntesten Anschauung, dass nämlich die mitgegebene Münze dazu dienen soll, den Fährmann zu bezahlen, der die Seele über den Totenfluss zu setzen hat. Ueber den Charongroschen s. Hermann-Blümner, Lehrb. d. griech. Privataltertümer S. 367 f. Rohde, Psyche S. 281 f. Anm. 3, der auch in ihm den symbolischen Rest der eigentlich dem Toten mitzugebenden Gesamthabe erblickt. Ueber das Fortleben dieser Sitte in den Ländern des Altertums s. Andree, Ethnogr. Parallel., N. F. S. 24 f. Globus 50 (1886) S. 95. Rochholz, Aargausag. 1 S. 48. Liebrecht, Z. Volkskunde S. 93 f. Waser im Archiv f. Religionswissenschaft 1 S. 169 ff. Przemysl gab der Sage nach der toten Libussa bei der Bestattung fünf Goldmünzen in einem Beutel in die linke Hand für den unbekannten Gott und zwei Silber-

münzen in die Rechte, eine für den Führer, die andere für den Fährmann (Schwenck, Mythol. d. Slaven S. 244). Bei den Togonegern geben die Verwandten dem Toten auf die weite Reise einige Kauris mit, wofür er sich unterwegs Essen oder Palmwein kaufen und das Fährgeld (über den Fluss Asisa) bezahlen kann (Globus 72 S. 41). Beim Begräbnisse des Schwiegervaters des letzten Kaisers von Annam legte man in seinen Mund Gold, Silber und Diamanten, damit er die Ueberfahrt in den Himmel bezahlen könne (Mélusine 4 S. 381). Auch in Japan legt man der Leiche ein Geldstück als Fuhrlohn in den Sarg (Andree, Ethnogr. Parallel., N. F. S. 28). Bei den Katschin, die an der chinesisch-birmanischen Grenze wohnen, erhält der Verstorbene ein Stück Silber in den Mund, damit sein Geist bei der bevorstehenden Ueberfahrt über einen grossen Strom zahlen kann (Andree a. a. O. S. 27).

Vereinzelt findet sich auch der Gedanke, dass der Platz, wo die Leiche ruhen soll, der Erde gewissermassen abgekauft werden muss. Bei den Wotjaken werden einige Kopeken ins Grab geworfen und dabei gesagt: „Erde, gieb Platz!“ (Schwenck, Mythol. d. Slaven S. 456)[1].

Dass Münzen (mit Henkeln versehen) auch als Schmuck und Zierrat dem Toten mitgegeben werden können (Lindenschmit, Handb. d. deutsch. Altertumskunde 1 S. 459), dass endlich auch blosser Geiz des Verstorbenen die Mitnahme veranlassen kann (Grimm, Kl. Schr. 1 S. 203: „Ueber das Alter“), sei hier nur nebenbei erwähnt.

Im übrigen vermischt sich ja, wie schon mehrfach angedeutet, die Sitte der Beigabe des Totengroschens auch mit christlichen Anschauungen. Vgl. darüber Rochholz, Aargausag. 1 S. 48; Deutsch. Glaube etc. 1 S. 190 f. Lindenschmit

[1] In einer bei Schollehne im Havellande gefundenen Urne fand man unter der Asche eine kleine silberne Münze (Ztschr. f. Ethnologie 7 [1875], Verhandl. S. 17). Dienten solche Münzen in Urnen vielleicht auch zum Abkauf des Begräbnisplatzes?

a. a. O. 1 S. 133f., 485ff. Andree, Ethnogr. Parallel., N. F. S. 24f. Waser im Archiv f. Religionswiss. 1 S. 170f. Im Lechrain giebt man dem Toten besonders gern einen Benediktuspfennig in die Hand (Leoprechting, A. d. Lechrain S. 250). Im Bezirk Krems bekommt das Kind von seinem Pathen ein Gold- oder Silberstück, in ein Heiligenbild gewickelt. Dies Geldstück wird als Heiligtum bewahrt und selbst dem Toten noch ins Grab mitgegeben (Landsteiner im Jahresbericht des k. k. Obergymnas. in Krems, 1869, S. 43). In Braganza meint man, dass Reisende eine Münze mit einem Kreuzzeichen bei sich tragen sollen, um bei plötzlichem Tod ihre Zugehörigkeit zum Christentum darzuthun und auch um in geweihter Erde bestattet zu werden. Ebenfalls soll dann San Pedro die Himmelsthür auch ohne das letzte Sakrament aufschliessen, wenn der Verstorbene im übrigen ein gerechter Mann gewesen (Der Urquell, N. F. 2 S. 202)[1]. Auf den Inseln des griechischen Archipels legt man statt des Obolus dem Toten ein wächsernes Kreuz mit der Inschrift I X N (Jesus Christus Nika) in den Mund, aber es heisst in den Bergen von Naxos noch ναῦλον, das Schiffsgeld (Globus 50 [1886] S. 95).

Mitunter beschränkt sich die Mitgabe von Geld auf bestimmte Personen. Nach pommerschem Glauben ist Frauen, die im Wochenbett sterben, ein Gesangbuch oder Opfergeld mitzugeben (Knoop, Volkssag. a. d. östl. Hinterpommern S. 164 [96]). In Lückendorf bei Oybin (Kgr. Sachsen) werden einer gestorbenen Wöchnerin 12 Pfennige in die rechte Hand oder in den rechten Handschuh gesteckt, weil sie den ersten Kirchgang nicht halten, mithin nicht opfern konnte (Ztschr. f. Ethnol. 13 [1881], Verhandl. S. 104)[2].

---

[1] Münzen als Amulete in ägyptischen Gräbern (Roscher, Mythol. Lex. 2 S. 471f.).

[2] Zu vergleichen ist, dass auch die Mitgabe von Schuhen hier und da nur für Wöchnerinnen vorgeschrieben ist (Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde 4 S. 426).

Oefters endlich tritt für das Geld ein wertloser Ersatz ein, wie das ja so häufig bei Grabmitgaben der Fall ist. In Japan begnügt man sich damit die Münzen auf Papier abzudrucken (Andree a. a. O. S. 28). Die Kwakiuls in Britisch-Columbien geben den Bildern ihrer Toten eine der geschätzten Kupferplatten, aber nur in einer hölzernen Nachbildung, in die Hand (Globus 57 S. 94). Die Santal stellen Gefässe mit Reis und Geld für die Toten hin, nehmen sie aber vor dem Anzünden des Scheiterhaufens wieder fort, und die Kanariten geben dem Toten von seinen ausgestellten Schätzen nur Wertloses mit (Bastian, D. Papua S. 319 Anm. 8). Einige hierher gehörige Gebräuche, die man als Ueberlebsel auffassen kann, s. bei Rochholz, Deutsch. Glaube etc. 1 S. 191.

Es ist nunmehr noch ein zweiter ursprünglicher Grund genauer ins Auge zu fassen, der zur Mitgabe der Totenmünze Veranlassung gegeben haben und namentlich die so häufige Unterbringung derselben an oder in den Oeffnungen des Kopfes erklären kann. Während nämlich vielfach die Münze ins Grab geworfen oder in den Sarg gelegt oder dem Toten in die Hand gegeben oder in den auch im Leben zur Geldaufbewahrung benutzten und zur Leichenausstattung mitverwendeten Geräten (Tuch, Gürtel, Tasche) untergebracht wird, hören wir vielfach, dass die Totenmünze in oder auf den Mund oder sonstige Teile des Gesichtes gelegt wird.

Ueber die im Munde untergebrachten Münzen s. z. B. Temme, Volkssag. d. Altmark S. 77. Kuhn, Märk. Sag. S. 368. Niederlausitzer Mitteilungen, Ztschr. d. Niederlaus. Gesellsch. f. Anthropol. u. Altertumskunde 1 S. 164, 342, 355, 548f., 2 S. 147, 181, 378, 4 S. 427. Schönwerth, A. d. Oberpfalz 1 S. 250. Passarge, Aus baltischen Landen S. 185f. Andree, Ethnogr. Parallel. S. 81 (Kaschuben). Sonntag, D. Totenbestattung S. 171. Rochholz, Aargausag. 1 S. 48. Ausland 57 S. 371 (Slowaken in Nordungarn). Friedländer, Darstellungen a. d. Sittengesch. Roms 3 S. 632. Hermann-

Blümner, Lehrb. d. griech. Privataltertümer S. 367 f. Rohde, Psyche S. 24, 281 f. Lindenschmit, Handb. d. deutsch. Altertumskunde 1 S. 459. Bulletin de Folklore 2 S. 343 f. (Frankreich u. Belgien). Liebrecht, Zur Volkskunde S. 93 f. (Sizilien). v. Hahn, Albanes. Studien 1 S. 151. Schwenck, Mythol. d. Aegypter S. 26. Ratzel, Völkerkunde 2 S. 460. Globus 65 S. 112 (Battas auf Sumatra). Sibree, Madagaskar S. 266 (Tanála). Ausland 62 (1889), S. 453 (Chinesen in Swatow)[1].

Auch andere Kostbarkeiten werden übrigens der Leiche in den Mund gesteckt. Dem Schwiegervater des letzten Kaisers von Annam legte man Gold, Silber und einige Diamanten hinein (Mélusine 4 S. 381). Die Mexikaner putzten die Leiche ihres Königs mit Gold, Silber und Edelsteinen, hingen ihr einen Smaragd an die Unterlippe, der ihm statt eines Herzens dienen sollte, und bedeckten sein Gesicht mit einer Maske (Klemm, Allg. Kulturgesch. 5 S. 50). Die Laoten in Siam lassen bisweilen ein kleines Geldstück oder einen kostbaren Stein in den Mund der Leiche gleiten (Globus 48 S. 234). Einem Rajah von Lombock wurde der schwere goldene Ring, den er zu tragen pflegte, in den Mund gesteckt (Caland, D. altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche S. 15). Auch auf Bali hat der Leichnam einen goldenen Ring im Munde, damit er gegen Dämonen gefeit sei (Tonkes, Volkskunde von Bali S. 93). In Aegypten werden sehr häufig der Leiche das Antlitz und die Nägel an Händen und Füssen vergoldet und Goldbleche auf Augen und Mund gelegt (Stadler v. Wolffersgrün im Jahresb. d. k. k. Real- und Obergymnas. zu Feldkirch, 1890, S. 21). Im Munde peruanischer Mumien zu Pachacamac fand man kleine, dünne Kupferstücke (Andree, Ethnogr. Parallel., N. F. S. 29. Scherzer, Reise d. österr. Fregatte

[1] Spätere Weiterbildung ist es natürlich, wenn geraten wird dem Toten ein Stück Geld unter die Zunge zu legen, nach einiger Zeit wieder heraus zu nehmen und einem Trinker ins Schnapsglas zu thun, um ihm das Trinken abzugewöhnen (Schulenburg, Wend. Volkssag. S. 235).

Novara 2 S. 549). Bei den Bakuba am Lulua wurden den Leichen der Freien Kaurimuscheln in den Mund gelegt und in Bagirmi den Toten eine kleine Kürbisschale voll Kaurimuscheln auf den Mund gestülpt (Andree a. a. O. S. 28. Schneider, D. Relig. d. afrik. Naturvölker S. 167). Auch im alten China legte man in den Mund des Toten drei kostbare Muscheln (Bulletin de Folklore 2 S. 343). In Indien legen einige, wenn der Sterbende verschieden ist, ein Stückchen Gold auf seinen Mund (Caland a. a. O. S. 11). Bei den Olon Lowangan (Südost-Borneo) legt man auf Augen und Mund der Leiche Münzen (Ausland 61 [1888] S. 583).

Wenn wir uns nun erinnern, dass auch sonst vielfach das Bestreben sich findet, die Oeffnung des Mundes der Leiche zu schliessen, so liegt der Gedanke nahe, dass dies geschieht, um üble Einflüsse, die der Tote auf die Ueberlebenden noch ausüben könnte, zu beseitigen. Doch sei gleich hier betont, dass auch der Wunsch durch Schliessung der Kopföffnungen der abgeschiedenen Seele den Rückweg zu versperren, massgebend sein kann. Darüber lässt sich im einzelnen Falle natürlich keine Entscheidung treffen.

In Hessen heisst es: Wenn man dem Toten den Mund auflässt, dass die Zunge ans Leichentuch kommt, so leckt er die ganze Familie nach (Wolf, Beitr. z. deutsch. Myth. 1 S. 215 [150]). In Ditmarschen legte man früher der Leiche einen zinnernen Teller auf den Leib[1] und einen Stein auf den Mund. Jetzt bindet man gewöhnlich, um das Offenstehen des Mundes zu verhindern, ein Tuch um das Kinn und legt ein Buch darunter (Am Ur-Quell 1 S. 11. Vgl. Knoop, Volkssag. a. d. östl. Hinterpommern S. 164. Rochholz, Deutsch. Glaube

[1] An manchen Orten der Siebenbürger Sachsen legt man auf den Bauch des Verstorbenen, angeblich um das Aufschwellen zu hindern, eine Sichel oder einen zinnernen Teller, die häufig mitbegraben werden (Wittstock in d. Forschungen zur deutsch. Landes- und Volkskunde, herausg. von A. Kirchhoff 9 S. 104).

etc. 1 S. 171. Witzschel, Sag. a. Thüringen 2 S. 260). Nach der Laubaner Chronik vom Jahre 1567 schmatzte eine verstorbene Hexe im Sarge. Der Totengräber öffnete ihn, gab der Leiche einen Stein und einen Pfennig in den Mund und begrub sie wieder: „sie würde nun schon das Maul halten“ (Schindler, D. Abergl. d. M.-A. S. 144). Die Kaschuben stecken der Leiche geprägtes Geld oder eine Ziegelscherbe in den Mund, um sie zu hindern als Vampyr zu wirken (Andree, Ethnogr. Parallel. S. 81). Aus demselben Grunde legen die rhodischen Bauern in den Mund des Toten ein Stückchen von einem antiken Ziegel, auf welches der Priester das mystische Zeichen des Pentalpha nebst den Worten Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ geschrieben hat (ebda. S. 85 Anm. 2. Vgl. auch Hertz, D. Werwolf S. 128 Anm. 1). Ein Wiegenlied aus Affeln (Südwestfalen) erinnert noch an diesen Gebrauch:

Seüsai, ninneken, ik waige dik,
da kæmen drai engelkes un draigen dik
bit op den Bälwesken keärkhuâf,
dà dæn se doi int koilken,
en stäinken oppet moilken,
en kränseken ümme dat köppken,
dà liggh du arme dröppken!

(Jahrb. d. Ver. f. niederdeutsche Sprachforschung, 1877, S. 151.)

Auch in Latúka legte man in älteren Zeiten in den Mund des Verstorbenen eine kleine Topfscherbe, ein Gebrauch, der jetzt allmählich abkommt (Stuhlmann, Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika S. 799). In Burg im Spreewald muss man, damit dem Toten der Mund zugeht, um das Gesicht ein weisses Leinentuch binden, auch, wenn nötig, noch Steinchen dazwischen (Schulenburg, Wendisches Volkstum S. 112). Bei den Mongolen ist es ein böses Vorzeichen, wenn der Kranke mit offenem Munde starb. In diesem Falle muss der Mund durch ein Papier zugeklebt werden (Globus 57 S. 212f.). Zu erinnern ist auch an die altskandinavische „Leichenhilfe“. War

ein Nordländer gestorben, so drückte ihm der nächste Verwandte Mund, Augen und Nase zu, streckte den Leib und bedeckte den Kopf mit einem Tuche (Weinhold, Altnord. Leben S. 474, der mit Recht bemerkt, dass hier mehr eine Hilfe für die Lebenden vorlag gegen den verderblichen Einfluss, den man den offenen Augen und Lippen des Toten zuschrieb; denn es geschah von rückwärts, und niemand wagte der Leiche von vorn zu nahen, ehe diese Teile geschlossen waren). Ueber einen ähnlichen Gebrauch im alten England, der schon im Béowulf vorkommt, s. Konrath im Archiv für das Studium d. neueren Sprachen u. Litteraturen 99 (1897) S. 417f.

So wird denn also auch die Münze in vielen Fällen dazu gedient haben, den Mund der Leiche zu schliessen. Allerdings nicht in allen. Auch Münzen, die als Ablösung dienten, sind gleich manchen der eben erwähnten sonstigen Kostbarkeiten sicher oft in den Mund gelegt. Warum das? Für die Griechen hat man auf die unappetitliche Sitte hingewiesen, auch bei Lebzeiten Scheidemünzen im Munde zu verwahren (vgl. Kock zu Aristoph. Aves S. 503). Ich glaube, die ursprüngliche Ursache ist einfach die, dass man den Kopf als Sitz der Seele betrachtete, für die doch jenes Geld bestimmt war. Beispiele für diesen über die ganze Erde verbreiteten Glauben sind überflüssig. Nur zum Vergleich sei ein Fund aus der jüngeren Steinzeit angeführt, den man in den Kreidegrüften der Marne in Frankreich gemacht hat. Hier fand man in den Schädelhöhlen Erwachsener nicht ganz selten Kinderknochen und andere Beigaben, Muschelschalen, ein Anhängsel, eine Feuersteinpfeilspitze, die jedenfalls von den Hinterbliebenen der Toten in die Hirnschale hineingestopft sind. Vgl. Hoernes, D. Urgeschichte d. Menschen S. 298.

Dass die Bedeckung der Augen den Zweck hat, den Toten zu verhindern, durch den „bösen Blick“ des gebrochenen Sehorgans den Hinterbliebenen zu schaden oder sie nach sich

zu ziehen[1], wird öfters ausgesprochen. Bei den Dajaken auf Borneo legt man gleich nach erfolgtem Tode auf die Augen des Verstorbenen Geldmünzen, damit die Seele, wie die Dajaken sagen, verschlossene Augen bekommt, vom Jenseits ihre Angehörigen nicht sehen und ihnen nicht schaden kann (Grabowsky, D. Tod, d. Begräbnis, d. Tiwah etc. S. 2f.; [Internat. Archiv f. Ethnographie 2 S. 278;] vgl. S. 4. Globus 42 S. 44). In Polen schliesst man dem Verstorbenen die Augen mit einem Dreigroschenstück, weil er sonst einen Verwandten mit ins Grab locken kann (Am Ur-Quell 3 S. 50). Liegt der aufgebahrte Tote mit einem offenen Auge da, so legt man ihm in Kroatien einen Kreuzer darauf; schliesst sich das Auge trotzdem nicht, so ist dies ein Zeichen, dass bald jemand nachsterben wird (Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde 2 S. 188). Auch die Battas legen dem Toten Geld auf die Augen (Ratzel, Völkerkunde 2 S. 460). Die Juden legen Scherben auf die Lider, um sie bis zum Steifwerden festzuhalten (Andree, Z. Volkskunde d. Juden S. 165. Vgl. D. Urquell, N. F. 2 S. 110). Die Wenden thun dasselbe mit kleinen Steinchen, Kastanien, Pferdebohnen (Schulenburg, Wend. Volkstum S. 110). In der Umgegend von Lübben und Luckau legt man dem Gestorbenen auf jedes Auge eine Kupfermünze oder einen Knopf (Niederlausitzer Mitteilungen 2 S. 145). In

[1] Wenn ein Toter, der aufgebahrt ist, ein Auge oder gar beide offen hat, so stirbt bald wer nach, in Niederösterreich (Ztschr. f. deutsche Mythol. 4 S. 148); ähnliches bei Südslaven (Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde 2 S. 187f.); in Böhmen (Grohmann, Abergl. etc. a. Böhmen und Mähren S. 188). Auch bei den Griechen war als letzter Liebesdienst das Zudrücken der Augen und des Mundes üblich, worauf das Gesicht des Toten zunächst verhüllt zu werden pflegte (Hermann-Blümner, Lehrb. d. griech. Privataltertümer S. 362). Selten wird wohl einmal eine absichtliche Umkehrung vorkommen. Bei einigen Stämmen in Südchina wird die Leiche von Vater und Mutter nach dem Hinscheiden so gelegt, dass das Gesicht nach oben liegt, damit der oder die Verstorbene die Kinder und Enkel sehen könne (Colquhoun, Quer durch Chryse, deutsch von Wobeser 2 S. 382, 385).

manchen Gegenden Oberbaierns wird vor dem Einsegnen durch den Geistlichen noch öfters das Gesicht der Leiche mit einem kleinen Brette bedeckt (Am Ur-Quell 2 S. 102). Sehr deutlich ist die zu Grunde liegende Anschauung bei den oben schon in diesem Zusammenhange erwähnten Mongolen ausgesprochen: Liegt hier die Leiche mit offenen Augen, so werden sie zugenäht und mit einem schwarzseidenen Tuche bedeckt. Oft wird dem üblen Vorzeichen dadurch vorgebeugt, dass der Sterbende umgedreht wird, so dass er nun nicht mehr die Ueberlebenden nach dem Tode „zu sich rufen" oder „auf sie blicken" kann. Doch kommt es dann beim Umlegen vor, dass die Hand sich ballt oder zu winken scheint. Auch dies ist unheildrohend, und zur Abwehr muss die Brust des Toten mit einer eisernen Pflugschar beschwert werden (vgl. den zinnernen Teller der Ditmarschen und der Siebenbürger Sachsen!). Vernachlässigung dieser Vorsichtsmassregeln zieht den Tod eines oder mehrerer Ueberlebenden nach sich (Globus 57 S. 212f.)[1].

Von diesem Gesichtspunkte aus ist es denn wohl auch zu erklären, dass mitunter die leeren Augenhöhlen durch künstlichen, unschädlichen Ersatz ausgefüllt werden. An ägyptischen Leichen wurden Goldbleche auf Augen und Mund gelegt, sehr häufig aber auch die Augen durch künstliche aus Email oder Stein ersetzt (Stadler v. Wolffersgrün im Jahresber. d. k. k. Real- u. Obergymnas. zu Feldkirch, 1890, S. 21). Ueber künstliche Augen in peruanischen Mumien s. Preuss, D. Begräbnisarten d. Amerikaner u. Nordostasiaten S. 193f.

---

[1] Bei den Wadóë (Ostafrika) wird ein Häuptling in hockender Stellung beigesetzt, wobei seine Hände geschlossen werden müssen (Stuhlmann, Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika S. 38). Wenn die Finger eines Toten beweglich waren, so glaubte man früher auf den Halligen, dass bald einer aus seiner Familie ihm nachfolgen werde (Ausland 57 S. 825).

Bei den Orangbukit von Mindai (Südostborneo) wird dem Verstorbenen auf Augen, Ohren und Mund eine Silbermünze gelegt (Ausland 58 [1885] S. 784).

Am weitesten ging der indische Gebrauch, der die Bedeckung aller Gesichtsöffnungen vorschrieb. Wenn der Leichnam zur Verbrennungsstätte getragen wird, so sind auf seine Gesichtsöffnungen Stückchen Gold niedergelegt und sein Angesicht mit einem gelben Tuche bedeckt (Caland, D. altind. Toten- und Bestattungsgebräuche S. 20). Wenn der Leichnam auf den Scheiterhaufen gelegt ist, so werden auf die sieben Oeffnungen des Hauptes kleine Stücke Gold gelegt oder, wenn kein Gold da ist, Tropfen geschmolzener Butter. Meist zuerst auf den Mund (ebda. S. 37f., vgl. S. 180). Die Kolhs legen nur auf die Stirn eine Rupie (Sonntag, D. Totenbestattung S. 35). An ägyptischen Leichen wurden sehr häufig das Antlitz und die Nägel an Händen und Füssen vergoldet (Stadler v. Wolffersgrün a. a. O. S. 21). Wenn bei den Dajaken die Leiche eingekleidet ist, erhält sie eine „tunding" genannte Verzierung. Es werden sieben rote Punkte in einer Reihe auf die Stirn und je ein roter Punkt auf alle Nägel an Händen und Füssen gemalt. Reiche Familien kleben vorher auch wohl Goldplatten an diese Stellen der Leichen ihrer Angehörigen (Grabowsky, D. Tod, d. Begräbnis, d. Tiwah etc. 3; Internat. Archiv f. Ethnographie 2 S. 179). Wenn auch die Hände in dieser Weise unschädlich gemacht werden, so liegt dabei wohl eine ähnliche Auffassung zu Grunde wie bei den Vorsichtsmassregeln, die nach dem oben erwähnten Bericht die Mongolen mit den Händen der Toten treffen[1].

[1] Die Leiche eines M'swaheli wird mit Wasser gewaschen, und alle Oeffnungen des Körpers werden mit roher Baumwolle, in welcher Kampfer, Gewürznelken und andere Gewürze, verstopft. Auch auf die Brust, in die Armachseln und Kniekehlen, überhaupt an alle besonders schweissigen Stellen legt man Baumwolle (Ztschr. f. Ethnol. 10 [1878] S. 402). Das gleiche geschieht in Oberägypten (Ausland 44 [1871] S. 954).

Uebrigens soll schliesslich noch einmal die Möglichkeit betont werden, dass hier und da bei der Sicherung der Kopföffnungen der Leiche die Absicht obwalten kann, der Seele den Zugang zu versperren. Wenigstens drücken aus diesem Grunde die Siebenbürger Sachsen Augen und Mund des Toten zu nach Wittstock in d. Forschungen z. deutschen Landes- und Volkskunde, herausg. v. A. Kirchhoff, 9 S. 65. Vgl. auch E. H. Meyer, German. Mythol. S. 70. Dagegen sollen die transsilvanischen Zeltzigeuner in dem über das Antlitz des Toten ausgebreiteten Tuch gerade über dem Mund ein Loch machen, um der Seele, die bis zum Verfaulen des Körpers noch oft in ihn zurückkehrt, den Eingang zu ermöglichen (Globus 51 [1887] S. 269).

The Origin of the Sacred Name Jahva.

By

Daniel G. Brinton.

In the solution of the many problems of comparative Religion one of the most efficient aids is the accurate linguistic analysis of the names of the gods.

This general truth has especial application to the religions of western Asia, for in all of these, to quote the words of Lenormant, "the mysterious divine Name was considered a real and spiritual being, who had a personal existence and exclusive power over both nature and the world of angels and demons" [1].

In other words, the Name was looked upon not as an epithet or appellative of Deity, but an attribute, an essential element and inseparable part of the divine Personality.

For this reason the peculiarly sacred and personal name of God which is preserved in the Hebrew Scriptures and is now known and revered wherever civilization has extended, claims beyond others a most careful consideration.

It is given in its simplest form by the writer of the 68th Psalm, verse 4th, in the following rendering of the Revised Version (which differs notably from that of Authorized Version).

"Sing unto God; sing praises to his Name;
Cast up a highway for him who rideth through the deserts;
His Name is Jah."

[1] Chaldean Magic, p. 104.

The poet has unquestionably in his mind the remarkable passage in the sixth chapter of Exodus, verses 2, 3, which read:

"And God spoke unto Moses, and said unto him:

"I am Jah-ve, and I appeared unto Abraham, unto Isaac and unto Jacob as El Shaddai (the Migthy Lord); but by my name Jah-ve, I was not known to them."

I cannot pause to refer to the many acute observations on this striking passage, by Semitic scholars and erudite commentators.

I ask attention to only two points, which are expressly stated, and which must be conceded by all, no matter in what spirit they take up the record: first, that the name Yahva was first adopted as that of their God by the Israelites in comparatively late, post-patriarchal times; and secondly, that it was introduced to them by their official priestly class, as the record states that it was through Moses, the type of the class, that the appellation was first made known.

The Book of Exodus received its present form and final revision about the middle of the seventh century, B. C. At that date, the Israelites had already been long in relations to the Semitic monarchies in Mesopotamia. When, therefore, we find that the greatest, oldest and most famous god of the lower Mesopotamians bore also this same name Yah, the historical coincidence is so striking, that it at once leads to the belief that the Hebrew Levites had adopted this sacred name from their neighbors to the East bringing it across the deserts referred to by the Psalmist, and advocated it as that of their own exclusive deity.

This turns our attention to the Chaldean God. His name is transliterated by one of the latest students of the subject, Mr. Pinches, as Jah (Yah), Ia or Êa; but he offers no suggestion as to its original meaning[1].

---

[1] Journal of the Victorian Institute, 1896.

The functions of the Ia are, however, clear. He was at first the god of the earth and of the waters under the earth, that is, of vegetable life, of reproduction in the plant-world, hence of fertility, of agriculture, of the crops and the harvests. He was father of Marduk or Merodach, God of Ligth and Life.

He held therefore a most elevated rank among the gods of such an agricultural people as the Babylonians, and it is not surprising, as Professor Sayce remarks[1], that in later times (but still long anterior to the revision of Exodus), that to Ea were applied the names and titles of all the fifty other gods of the Chaldeans, and by that adscription their natures and functions were merged in him, and a long step thus taken toward practical monotheism.

Curiously enough, at just about the time when we may assume the name of Yah was adopted by the Israelites, to wit, between 800 and 1000 B. C., it extended also far into Aryan and European lands.

The Greeks had a deity whom they called Dionysos, the "God of Nya", because he was believed to have been brought from the City of Nysa in Asia Minor, or that other Nysa, still further to the East. He was, according to Herodotus, the most recently introduced of all the great deities. His functions were closely akin to those of the Chaldean Yah, for he also was the god of the under world, of vegetation, of the seasons, and of the Naiads and water-folk. He presided over the fertility of the fields, and in later days especially of the vines and their products. His worship was associated with the like theopneustic inspiration and orgiastic ceremonies which gave to the Chaldean liturgies their evil renown[2].

His name, Dionysos, merely referred to the place wherein his cult was introduced to the Greeks. It is said to have

[1] Hibbert Lectures, 1887, p. 305.

[2] On his functions see Louis Dyer, Studies of the Gods in Greece (London 1891).

come by way of the Ionian Colony in Asia Minor and to have been "Syrian" in origin. There was, in Thrace, a temple and cult of Bacchus Sabazius, which some writers think identical with Jah-o-Sabaoth, the god of the ripened harvest among the Semitic citizens of Tyre[1].

The name of Dionysos among the Ionians was Ἴαχος, which, in the modification "Bacchus", afterwards became familiar to the whole Greek and Roman world. It is stated to have been derived from the shout or cry with which his image was greeted, and that employed in his ceremonial, to wit, Yah! Yah! Yah! So common was this with the Anatolian Ionians that their name Ἰάονες, or "Yavanoi", appears to be derived from it. The initial labial in "Bacchus" is alleged to have been added by the Lacedaemonian dialect[2].

Mr. Payne Knight asserts that "one of the ancient and mystical titles of Bacchus" was Ιαω or Ιαον. I have been unable to verify this, but that the later Greek writers were impressed with the identity of their name for Bacchus with the Jah of the Hebrews, is evident from the writings of Plutarch, who, in his Symposiaca, enters at some length into an argument to prove them identical.

This, however, I think was an error. The Hellenic Bacchus was an extension of the worship of the Chaldean, and not of the Jewish, Yah, as is evident from his character. Moreover, one of the Greek poets distinctly calls him "the Assyrian stranger", and they agreed that he came from "the uttermost parts of Phoenicia".

That Yah (ἴα) was distinctly regarded by the early Greeks as the proper name of the Dionysiac god thus seems certain. The verb ἰάχω in Homer is applied to the shouts and yells

---

[1] The authority is Macrobius.

[2] Βάκχος was an epithet of Dionysos, and was understood to signify "the noisy God". It does not occur in classic Greek after Herodotus (Smith, Dict. Mythol., s. v.)

of warriors in battle, and alike to the victors and the vanquished. The noun ἴα by itself meant a cry of any kind, and appears to be strictly onomatopoetic, and it may have had an independent origin.

Nevertheless, the uniform traditions of the Greeks which assert that Iachus came from the East; the fact that his functions were identical with those of the Chaldean Yah; and the proved extension of Yah worship into Syria at that time, combine to render it in the highest degree probable that the first syllable of Bacchus, yah, was directly borrowed, with his cult, from Babylonian sources.

It will be seen, however, that to main thesis this question is not of the first importance.

Let us now change the scene of our study and transport ourselves into the forests of America, peopled by a different race and born under antipodal skies.

Remote as this race was from the Semites in physical traits, isolated as it was by vast surrounding seas, there have not been wanting authors enough to maintain that all its members are lineal Semites, children of the ten lost tribes of Israel.

These diligent though distracted authors have dwelt on many points of similarity between the two peoples, and especially on one, ... the worship of the holy name Yahwa in America by the native red men. There is no doubt they have found it, and I can add to their evidence.

First, I will quote the words of James Adair, who lived among the Muskhogean tribes of our Gulf States about a century and a half ago, and wrote an excellent book to show that they were straight descendants of the Jews.

In one passage he writes: "They say Yah, at the beginning of their religious dances, with a bowing posture of the body." On another page he adds fuller details as follows: "At the opening of their sacred ceremonies, two men, bearing shells

of the holy 'black drink', approach the chief of the feast, saying, in a bass key, Yah, quite short; then, in a very grave solemn manner, they sing on a strong, bass key, the awful monosyllable, O, for the space of a minute; then they strike up majestic H E, on the treble, with a very intent voice, as long as their breath allows them; and on a bass key, with a bold voice, and short accent, they at last utter the strong, mysterious sound Wah, and thus finish the great song, in most solemn invocation of the divine essence. The notes together compose their sacred, mysterious name Y-O-HE-Wah."[1]

If we seek the meaning of Yah or Yah-wah in the Choctaw language, to which ADAIR refers these words and ceremonies, we find the verb yah-ah, to cry aloud, to wail and lament, doubtless onomatopoietic.

Take another group of dialects, that of the Téné or Athapascans of British America. The word for "heaven" and "light" in their tongue is Ya, from which is derived the verb to pray (the Gods) ya'sti or wa'sti, for priest, ya'ti, and the name of their chief god is ya-kkrasta, literally "the white (light or bright) sky", because the seat and throne of God with them is placed at the Zenith[2].

That their word Ya was first applied to the god, and then to the sky his abode, seems shown by the fact in the Navaho, a southern dialect separated at an early date from the northern Téné, the regular term for divinity is yay or ya[3].

Immediately to the South of the Téné are the widespread Algonquian tribes. They have a peculiar prefix in their tongue which is what is called a "sacred particle". Is is used of consecrated or religious objects and ideas. As Father Cuoq

---

[1] ADAIR, Hist. of the North American Indians, p. 47.

[2] E. PETITOF, Dict. du Déné Dindjie, s. v.

[3] H. MATTHEWS, in Rep. Bureau Ethnology, 1883—84, p. 417.

expresses it—"Its proper value is to add a religious significance to the words before which it is placed"[1].

This sacred particle is aia, or ah'yah, and its identity with the Hebrew Yah was long ago suggested by Mr. Howse, the author of an excellent Cree Grammar[2]. "To pray", or "to speak of sacred subjects", in Chipeway and Cree is aia mi, where the syllable mi is from miton, the mouth. Here again we meet this same strange monosyllable with its constant reference to sacred ideas.

Choosing almost at random in the vast field of aboriginal tongues, let us investigate the Nahuatl of Mexico, spoken by the Aztecs and Toltecs. A few years ago I collected and published some of their ancient sacred songs; and in the most ancient and most sacred, the refrain which recurs beyond others in frequency is the cry ya, yya, ayya, yah.

It meant, as in the epic verse of Homer, not merely the sacred shout, but also the cry of battle, and from it was derived their word for war and fighting, yaotl, the battle, yaotia, to fight. etc. From it also their highest deity sometimes known as Titlacauan, which means "We are his servants", who was in their mythology the creator of heaven and earth, derived the name by which he was chiefly supplicated, yaotzin, "the beloved Yao"[3].

Here I shall introduce what is to me a still more curious analogy from the American field. The second member of the holy Hebraic Name is va, ua, or wa. It must be regarded as a phonetic variant of the first syllable or cry, yah-uah, and I believe has been recognized as such by some Semitic scholars.

---

[1] Cuoq, Lexique Algonquine, s. v.; Lacombe, Dict. de la Langue Cris, s. v.

[2] Howse, Grammar of the Cree Language, p. 291, 321.

[3] Rig Veda Americanus, p. 15; Sahagun, Hist. de Nueva España, lib. III, cap. 2.

This second member is the sacred particle or affix in several of the most important American linguistic stocks. I will take two of them, the Siouian, of the Northern border of the United States, and the Quichuan of the Peruvian Andes, nigh 4000 miles apart. In both we find the idea of divinity and the supernatural expressed by this same syllable wa, in Spanish orthography hua. More than this, in both the especial genesis word for their conceptions is identical, Dakota, waka, Quichua, huaca.

In both these tongues again, and also in the Aymara, a distant branch of the Quichua, we find that this radical hwa, means to cry aloud, to shout, to give forth the sound natural to the species. It is applied to the howling of wolves as well as to the voice of man.

According to Father Bertonio, in both Aymara and Quichua it is to be pronounced with a slight aspiration "between a vowel and a consonant"[1]. Its connotation is carefully given by von Tschudi. — First, it is applied to all that is extraordinary, immense or astonishing; secondly, to the divine, sacred or supernatural in the broadest sense; and thus, it has the meaning, "mad" or "crazy", drawn from the wild orgies and religious frenzy of the sacred ceremonies[2]. All these senses recur in the Aymara, and Bertonio adds that the rite to obtain rain in dry times, was for the people to march in procession shouting: huaccali! huaccali!

An unexpected identification here presents itself. That our English word "God" is derived from this second form or variant of the sacred name Yah, has, so far as I am aware, never before been stated. Yet such is the fact. "God", the German "Gott" appears in the Gothic Gospels in the form "Guth". This has nothing to do with the adjective "good" or "gut", but, according to able scholars, is from the Sanscrit

[1] Vocabulario de la lengua Aymara, s. v.

[2] Beiträge zur Kenntnis des alten Peru, S. 149 sq.

hutha, past participle of the verb hua, to call upon, to invoke. God is the being invoked or addressed in the sacred prayers and songs.

But hua itself is merely the verbalized form of the exclamation or sacred interjection hwa or wa, the very one I have been describing as so extended in the same senses in America.

The God and Gott of the Teutonic peoples has therefore a purely sacred origin, and its descent is loftier than the Latin Deus, which takes us back to the non-sacred, concrete conception of shining or sparkling.

The American field is by no means exhausted by these examples, but I will shift the scene. Instead of the forests of the New World, let us try the deserts of Australia. We shall discover there some surprises also.

The Australian blacks are a wretched set, stupid and debased; but they are very religious. Those of New South Wales, for example, have many solemn ceremonies, such as those to make rain and those of the initiation of boys unto manhood. The latter is peculiarly sacred, for then the boys are instructed in the ancestral religion, taught the holy songsand the secret names of the gods. This rite, the Bora, was instituted by their chief god Turamulan, and he presides over it in person. I quote a description of part of it from Mr. Hewitt, our best authority.

"When the magic power of Duramulun is to be passed into the boys and they thus be made acceptable to him, the old men rush toward the novices, moving their hands rhythmically from themselves towards the boys, as if they were scooping something out of themselves to the boys, singing at the time, nga, 'It is good'; and at the close they utter the emphatic sounds yah! huh! wah! at each word making a downward motion of the hands towards the boys. Thus the boys are filled with the influence of the god Duramulun, who instituted

these ceremonies, and who is supposed to watch them wherever performed"[1].

Among the Kurnai tribe the refrain sung by the men at this ceremony was absolutely the Hebrew form, being Yah-wah! Yah-wah! Mr. HEWITT asked the meaning of it from some of the oldest and wisest members of the tribe, but the only answer he could get was: "Our fathers always repeated these words, and made these motions, in order to make the boys into men, and we do the same."

In some of these ceremonies the sacred syllable yah had a peculiar use. It was employed to mark inverted speech or counter-sense, in the religious admonitions to the boys. It was added at the end of every sentence to indicate that it was to be construed in the meaning opposite to that which the words expressed, as, "You must hate your mother, yah! and desert your kinsfolk, yah", impressing on them by this that the opposite principles should govern their actions.

Some traveller states that the Australians did not think well of the German colonists because they heard them in frivolous talk and jest and laughter so often pronounce the sacred syllable Ja! Ja!

My stocks of instances are not yet exhausted. I might travel from the Australians of the southern hemisphere to the Finns and Lapps of Northern Europe, and quote Castren to show that the sacred name of their highest god was Aia. The Chinese appellative of their great god, Yao, might be examined, and its curious identity with the Nahuatl considered.

In India one could investigate the celebrated "five lettered" name, magical, controlling all demons and powers, known as the "salutation to Shiva", and pronounced Shiva-yah. Returning to Europe, we might inquire the origin of those very ancient names of Italic gods Ianus and Iana, the Sun and Moon, and

[1] Journal of the Anthrop. Institute, vol. XIII, p. 192.

of Iapetus, the mythic father of their stock. Or among debased Jahgans of Tierra del Fuego, we might inquire why their medicine men invoke as their chief deity one by the name Aia-pakal. Or how is it that throughout Polynesia the one supreme God, creator of gods and men, is Wakea (Vatea, Avatea), of whom no idol or image was ever graven or painted, and to whom, as knowing all the needs of men, it was held vain to pray or to conciliate by worship.

But I have said enough, I believe, to furnish a substantial basis for the following conclusions:

1. The sacred name Yah was originally an exclamation or cry, used in the worship of divinities, and later, gave their onomapoietic names to those divinities, and in some instances led to nouns and verbs expressive of holy acts, things and ideas.

2. The wide distribution of this exclamation with identical or analogous sacred associations is an example of the physiological combination of certain sounds to certain emotions and conceptions, numerous other instances of which I offered in a paper before the American Oriental Society, in April, 1894, published in abstract in their Proceedings.

3. The oft-repeated assertion that all primitive names of God conveyed at first purely concrete conceptions and had no religious application, is proved erroneous by this study, and notably the Hebrew "Yahva", and the English "God" are shown to have been from their very origin solely and purely expressions of the religious emotions.

Zur Psychologie des Aberglaubens.

Von

A. Vierkandt.

Der Aberglaube spielt auch bei uns noch eine grössere Rolle, als man ihm allgemein zuzugeben geneigt ist, wie wir uns überhaupt gern übertriebenen Vorstellungen über das logische Niveau unserer Vorstellungsthätigkeit hingeben. In Wahrheit ist die streng wissenschaftliche, nach strengen logischen Normen unter sorgsamer Beachtung der Thatsachen urteilende Denkweise nicht einmal innerhalb der Wissenschaften selbst überall in voller Geltung; die Anschauungen des täglichen Lebens aber sind von ihr nur da, wo es sich um Fragen der Naturwissenschaft und ihre Anwendungen handelt, einigermassen durchtränkt; in allen Fragen des geistigen, sozialen, religiösen, politischen Lebens u. s. w. aber spielen Vorurteile, Gefühlseinflüsse und insbesondere die suggestive Wirkung der öffentlichen Meinung und herrschender Parteiansichten eine unverhältnismässig grosse Rolle. Wir treffen hier so ein weites Mittelgebiet, das nach dem logischen Gehalt seiner Leistungen zwischen der alten mythologischen und der modernen wissenschaftlichen Denkweise die Mitte hält. Daneben finden wir auch heute noch unzweifelhafte Ueberreste der echt mythologischen Denkweise, die man gewöhnlich unter dem Begriff des Aberglaubens zusammenzufassen pflegt. Auch der moderne

Spiritismus gehört hierher. Ihn unter diesem Begriff subsummiert und in diesem Sinne wissenschaftlich behandelt zu haben ist das Verdienst desjenigen Werkes, an das sich die folgende Betrachtung anschliessen soll[1]. Allerdings hat ihr Verf. jene Subsumtion mehr in historischer als in psychologischer Beziehung durchgeführt, indem er hauptsächlich dem geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem modernen Spiritismus und den älteren Formen des Aberglaubens nachgegangen ist. Für den Völkerpsychologen steht dagegen die psychologische Seite des Problems im Vordergrunde des Interesses, und ihr soll demgemäss die folgende Betrachtung gelten[2].

Zunächst erhebt sich die Frage nach der Definition des Begriffes Aberglauben. Durchgängig pflegt man unter ihm die Erscheinungen der mythologischen Denkweise zu verstehen, soweit sie rückständiger Natur sind, doch kann man dabei die Eigenschaft der Rückständigkeit sowohl im subjektiven, wie im objektiven Sinne verstehen. Lehmann hat den ersteren Weg eingeschlagen und versteht unter dem Aberglauben demgemäss alle Anschauungen, welche unseren heutigen wissenschaftlichen Ideen widersprechen — eine Definition, nach der alle Erscheinungen der mythologischen Denkweise überhaupt diesem Begriff unterzuordnen wären. Aus Rücksichten der Begriffsökonomie halten wir jedoch die objektive Interpretation des Begriffes der Rückständigkeit für zweckmässiger; da nämlich diejenigen Aeusserungen der mythologischen Denkweise,

[1] Dr. Alfred Lehmann, Aberglaube und Zauberei. Deutsche autorisierte Ausgabe von Dr Petersen. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1898.

[2] Einen zum Teil verwandten Inhalt besitzt der Essai Wundt's: Der Aberglaube in der Wissenschaft (Wundt, Essais, S. 308–341). In der Terminologie weichen die im Text folgenden Erörterungen von denjenigen Wundt's teilweise ab, indem die von dem letzteren unter die Begriffe des Aberglaubens und des Mystizismus subsumierten Erscheinungen sich zum Teil mit denjenigen decken, welche im Texte als Erzeugnisse der personifizierenden und der analogisierenden Denkweise unterschieden sind.

welche innerhalb eines vom wissenschaftlichen Geiste schon berührten Gebietes vorkommen, besondere Eigentümlichkeiten besitzen, so empfiehlt es sich, diese Erscheinungen durch ein besonderes Wort gegenüber den gesamten Erscheinungen der mythologischen Denkweise abzugrenzen; wir werden unter dem Aberglauben demgemäss diejenigen Ausflüsse der mythologischen Denkweise verstehen, welche sich bei von der Wissenschaft bereits berührten Völkern, also bei den alten Griechen und den westeuropäischen Völkern des Mittelalters und der Neuzeit, finden. Thatsächlich stimmt diese Definition mit dem Verfahren Lehmann's im wesentlichen überein, da dessen Erörterungen sich ebenfalls in der Hauptsache auf denselben Völkerkreis beziehen.

Den Erscheinungen des Aberglaubens treten diejenigen der Zauberei zur Seite. Sie unterscheiden sich von den Erscheinungen des Aberglaubens nach Lehmann nur dadurch, dass sie sich auf den praktischen, der Aberglaube auf den theoretischen Teil des Bewusstseins bezieht — eine Unterscheidung, der wir uns im folgenden anschliessen.

Unsere weitere Betrachtung stellt uns zunächst vor die Frage nach den charakteristischen Unterschieden zwischen der mythologischen und der wissenschaftlichen Denkweise — ein Problem, das bis jetzt trotz des unendlich vielen, das über die Mythen der Naturvölker geschrieben ist, kaum die Anfänge einer wissenschaftlichen Behandlung erfahren hat. Die Personifikation als das Wesentliche der mythologischen Denkweise hinzustellen ist, obwohl es häufig geschieht, doch einseitig; denn wir gewahren daneben noch andere, ebenso wesentliche Eigenschaften, wie die Neigung alles Geistige zu materialisieren und alle Vorgänge wie z. B. Krankheiten zu substantialisieren. Den wahren Unterschied zwischen der mythologischen und der wissenschaftlichen Denkweise werden wir lediglich dahin angeben können, dass die erstere weniger kritisch, oberflächlicher und den Geboten der Logik weniger

gehorsam als die letztere ist, weshalb man sie auch als die unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Denkweise der Menschheit bezeichnen könnte. Von ihren Erscheinungen interessieren uns für das Folgende vorzüglich zwei Gruppen, welche man als die Erzeugnisse der personifizierenden und der analogisierenden Denkweise bezeichnen kann. Für die erstere Beispiele anzuführen ist unnötig; als Muster der letzteren nennen wir die weit verbreitete Verwendung von Sympathiemitteln, bei der man für das nachgebildete Objekt dieselben Wirkungen erhofft, welche man dem Bilde zufügt, oder den Glauben, dass in die Erde eingegrabenes Gold ähnlich wie Pflanzenkeime wachse. Diese Bemerkung vorausgeschickt wenden wir uns der Frage zu, worin der entscheidende innere Fortschritt bestand, welcher die alte mythologische durch die moderne wissenschaftliche Denkweise verdrängt hat. In Hinblick auf das Götter- und Dämonengewimmel, welches in den Augen der griechischen und der mittelalterlichen Welt die ganze Natur durchdrang, ist man vielfach geneigt, in dem Durchdringen der Ueberzeugung von der Gesetzmässigkeit alles Geschehens diesen entscheidenden Fortschritt zu erblicken; und in der That war diese Ueberzeugung bei den Griechen nur schwach, im Mittelalter noch weniger ausgebildet. Dass aber dieser Vorzug der modernen Denkweise nicht von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sein kann, beweist die Thatsache, dass auch z. B. die Anwendung von Sympathiemitteln bereits eine ähnliche, wenn auch unbewusste Ueberzeugung voraussetzt. Die beiden in Rede stehenden Denkweisen stehen in Wahrheit nicht nur im Verhältnis des Gegensatzes, sondern entsprechend der Thatsache der Entwicklung der einen aus der andern auch im Verhältnis der Verwandtschaft zu einander, wie wir schon durch unsere Definition der mythologischen Denkweise als der vorwissenschaftlichen angedeutet haben. Insbesondere spricht sich diese Verwandtschaft in der vorzüglich in ihren analogisierenden

Verknüpfungen sich bethätigenden Neigung auch der letzteren aus, gleichen Ursachen gleiche Wirkungen beizulegen — eine Neigung, die demgemäss auch der wissenschaftlichen Denkweise vorweg den Boden geebnet und innerhalb ihrer Vorläuferin selbst eine reinigende Wirkung ausgeübt hat, indem sie die personifizierende Denkweise immer zurückgedrängt hat, dadurch dass sie die Götter und Dämonen teils ebenfalls dem Zwange bestimmter Mittel und damit dem Prinzip der Gesetzmässigkeit unterworfen, teils sie völlig eliminiert hat. Ein Beispiel für den ersteren Vorgang bietet uns die ägyptische Mythologie, ein solches für den letzteren in wahrhaft klassischer Reinheit die von den einmal angenommenen Voraussetzungen aus streng logisch aufgebaute Weltanschauung der Inder. Im Mittelalter ferner hat die analogisierende Denkweise von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit einen so gründlichen Gebrauch gemacht, dass sie förmliche Systeme für alles Geschehen und Handeln aufgestellt hat, die an innerer Geschlossenheit einem echt wissenschaftlichen System nur wenig nachstehen.

Wir müssen uns demgemäss nach einem anderen unterscheidenden Vorzuge der wissenschaftlichen Denkweise umsehen und erblicken ihn in der analytischen Natur der letzteren. Als Galilei den Vorgang der Bewegung in letzte Bestandteile zerlegte — eine Verwendung des Begriffes des Unendlichkleinen, die das klassische Altertum nur widerstrebend gewagt hatte, da hatte er für das menschliche Denken ein neues Gebiet erobert, und ähnlich bedeutet die moderne experimentelle Psychologie mit ihrer eingehenden Zergliederung der einfachsten Sinnesvorgänge und ihrer Zerlegung der komplexen Vorstellungsverknüpfungen in ihre letzten Elemente einen entscheidenden Fortschritt gegenüber der alten metaphysischen Psychologie, welche aus den Sammelbegriffen des Bewusstseins und der Seelensubstanz sich vergeblich bemühte, die einzelnen Erscheinungen abzuleiten. Diese analytische Denkweise hat in ihrer Entwickelung die analogisierende immer

mehr verdrängt oder vielmehr in ihrer Anwendung beschränkt; denn sie unterscheidet sich von ihr nicht etwa dadurch, dass sie ihr Prinzip, dass ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen, ähnliche Dinge ähnliche Eigenschaften haben, verwirft, sondern dadurch, dass sie die Grösse des Gebietes ähnlicher Erscheinungen, innerhalb deren jenes Prinzip anwendbar ist, viel enger begrenzt.

Die bisherige Betrachtung galt dem Gesamtgebiet der mythologischen Denkweise. Worin liegen nun die besonderen Eigentümlichkeiten, durch die sich die Erscheinungen des Aberglaubens innerhalb dieses Gebietes von den übrigen abgrenzen? Von vornherein werden wir erwarten dürfen, dass sie sich durch eine gewisse Annäherung an die wissenschaftliche Denkweise, der sie ja zeitlich und ursächlich vorangegangen sind, auszeichnen. Freilich werden wir diese Verwandtschaft nicht in einer Zunahme der Neigung zur Analyse suchen dürfen; sie besteht vielmehr darin, dass die analogisierende Denkweise hier immer konsequenter und systematischer ausgebildet wird und die personifizierende ziemlich zurückdrängt. Diese analogisierende Denkweise aber stimmt mit der Wissenschaft in der Neigung zum Systematisieren überein, wie sie ja auch thatsächlich im Mittelalter eine Reihe abergläubischer Wissenschaften gebildet hat. Allerdings erfährt die eben gegebene Charakterisierung des Aberglaubens gelegentlich Ausnahmen, zu denen auch der moderne Spiritismus zu rechnen ist, der ob seines Ueberwiegens der personifizierenden Denkweise als ein besonders ausgeprägt mythologisches und rückständiges Gebilde erscheint.

Wir kommen nun zur Anwendung der vorstehenden Erörterungen auf den geschichtlichen Stoff, wobei wir der Darstellung Lehmann's folgen und sie nur psychologisch etwas zu ergänzen suchen. Obwohl das wissenschaftliche Leben erst bei den Griechen beginnt, müssen wir doch wegen des geschichtlichen Zusammenhanges über sie hinaus bis zu den

orientalischen Halbkulturvölkern zurückgreifen. Bei den Chaldäern sehen wir die personifizierende und analogisierende Denkweise einigermassen im Gleichgewicht, die letztere jedoch allmählich den Raum gewinnen. Als Ursache der meisten schädlichen Naturerscheinungen erscheinen zwar die Dämonen, aber ihre Bekämpfung gründete sich weniger auf persönliche Eigenschaften der Priester als auf die geschickte Handhabung bestimmter Formeln und bestimmter Riten. Ausschliesslich beherrscht die analogisierende Denkweise das Gebiet der Astronomie, welche an die gleichen himmlischen die gleichen irdischen Erscheinungen und wegen dieses Zusammenhanges an die Wiederkehr eines Teils eines irdischen Ereigniskomplexes die Erwartung seiner völligen Wiederholung knüpft — eine Anschauung, in der sich der Grund dieser Neigung, welcher in dem ursprünglichen Assoziationsmechanismus des Bewusstseins enthalten ist, deutlich wiederspiegelt. Interessant ist der Kompromiss, der dabei zwischen den genannten beiden Denkrichtungen geschlossen wurde, indem man die Götter zwar in das Bereich der astrologischen Vorstellungen eintreten liess, sie jedoch mit den Gestirnen identifizierte und ihr Thun so der Gesetzmässigkeit und der Herrschaft der analogisierenden Denkweise unterwarf. Das so geschaffene System der chaldäischen Astronomie ist nur ein einzelnes Beispiel für den allgemeinen Charakter der Halbkultur der sesshaften Völker, welche alles menschliche Denken und Handeln einer Reihe von streng systematischen Ordnungen unterwirft und insbesondere auch den Assoziationsmechanismus, welcher Gleiches mit Gleichem verknüpft, zu einem ausgeprägten System entwickelt hat.

Teilweise entgegengesetzt hat sich die Entwickelung bei den Griechen und Germanen gestaltet. Wenn die griechischen Priester unter der Einwirkung narkotischer Mittel im unmittelbaren Verkehr mit den Göttern Belehrungen über die Zukunft empfingen, oder wenn die alten Normannen auf der Seefahrt einen Hausgötzen über Bord warfen und dort, wo er

ans Land trieb, ihre neuen Wohnsitze aufschlugen, so sehen wir hier den theoretischen Teil der uns beschäftigenden Erscheinungen der personifizierenden Denkweise anheimgefallen, während ihr praktischer Teil, die Zauberei, die Fähigkeit, Krankheiten zu heilen und überhaupt Böses zu verscheuchen, teilweise der analogisierenden Denkweise überantwortet wurde, nämlich von der Voraussetzung einer Gesetzmässigkeit ausging, bei der die Kraft der Persönlichkeit hinter den ein für allemal feststehenden Mitteln, an die sich die günstigen Wirkungen unfehlbar anknüpfen mussten, zurücktrat. Insbesondere ist es der Wortzauber, der uns schon in den ältesten Zeiten der Griechen wie in den spärlichen Ueberresten der nordischen Litteratur entgegentritt. Den Ursprung dieses Gebrauches, welcher bestimmten Formeln eine magische Wirkung zuschreibt, haben wir psychologisch betrachtet offenbar in jener suggestiven Wirkung zu erblicken, welche das Anrufen der Götter und Dämonen in der herkömmlichen, feierlichen Form auf den überzeugten Priester und seine gläubigen Zuhörer ausüben musste.

Im Mittelalter sehen wir die Verhältnisse sich abermals allmählich umkehren. Einerseits musste die Lebendigkeit des religiösen Glaubens, welcher nicht nur die Gottheit, sondern auch eine Fülle von Engeln, Schutzgeistern und Dämonen alle Einzelheiten des täglichen Lebens mit ihrer lebendigen Gegenwart durchdringen liess, gerade auf dem für das tägliche Leben besonders belangreichen praktischen Gebiete der personifizierenden Denkweise wieder zum Siege verhelfen und so den Boden schaffen für jenen Hexenglauben, der freilich erst infolge besonderer geschichtlicher Ereignisse, nämlich des Eintretens einer Autorität wie Thomas von Aquin, der dabei seinerseits die Lehren der maurischen Magie übernahm, zu einer die weitesten Kreise ziehenden Realität wurde. Andererseits erfuhr das theoretische Gebiet in den gelehrten Kreisen, auf die es wegen seiner Fähigkeit einer pseudowissen-

schaftlichen Gestaltung eine besondere Anziehungskraft ausüben musste, in Verbindung mit den überlieferten theologischen und philosophischen Anschauungen eine systematische Ausprägung, die sich naturgemäss nur auf dem Boden der analogisierenden Denkweise bewegen konnte. Diese in der Natur der Dinge begründete Entwickelung wurde noch verstärkt durch die geschichtlichen Einflüsse, welche teils von der jüdischen Litteratur, insbesondere der Kabbala, teils von der ägyptischen und arabischen Magie ausgeübt wurden.

Die Lehren der Kabbala gehören ganz und gar dem Gebiete der analogisierenden Denkweise an, deren Anschauungen ihre Verfasser oft die kühnsten und ausschweifendsten Gestaltungen gegeben haben. Ihre Methoden, den einzelnen Buchstaben die durch sie dargestellten Zahlen, bestimmten Worten dadurch bestimmte Zahlen und durch sie wieder andere Worte zuzuordnen, aus Buchstaben Worte und aus Wörtern Sätze abzuleiten, verleugnen ihren Ursprung aus der einfachen analogisierenden Denkweise der primitiven Völker nirgends, wennschon nur eine lange Reihe von Umwandlungen, eine ausserordentlich komplizierte geschichtliche Entwickelung, die aufzuhellen man sich bis jetzt kaum bemüht hat, und die wir in den einzelnen Fällen höchstens ahnen können, aus grundlegenden einfachen Vorstellungen, die wir nach der Analogie der Naturvölker im Anfange voraussetzen müssen, in Verbindung mit einem ausgeprägten Hange zum Systematisieren und Mechanisieren jene uns so rätselhaft und launenhaft erscheinenden Verknöcherungen erschaffen konnte, zu denen wir den lebendigen Organismus uns hinzuzudenken vergeblich versuchen. Das psychologische Geheimnis, das über der Entstehung dieser wunderbaren Gebilde ruht, macht uns auf einen weiteren wichtigen Unterschied zwischen der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Denkweise aufmerksam, der sich auf die Stärke des sozialen Gedächtnisses, falls wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen, bezieht. Wenn man die in einer Wissen-

schaft niedergelegten Lehren als das Gedächtnis der Kulturmenschheit bezeichnen kann, so ist ein solches über das Individuum hinausreichendes Gedächtnis bei allen tiefer stehenden Völkern viel weniger ausgeprägt, deren Vorstellungen nicht nach logischen Gesichtspunkten, sondern nach äusseren Einflüssen und vor allem vom Affekt verknüpft werden. Ihr Bewusstseinsverlauf lässt ebenso leicht einzelne wichtige Glieder fallen, wie er andere wieder aufnimmt, und verwandelt so seine Gebilde rasch bis zur Unkenntlichkeit — ein Wechsel, in dem sich die allgemeine Unstetigkeit tieferer Kulturstufen ausprägt, und der auf der Stufe der sedentären Halbkultur durch die Neigung feste Formen zu bilden und die gewonnenen Kulturgüter so erstarren zu lassen, einigermassen beschränkt wird und zu dogmenartigen Gebilden führt, die ihre Entstehungsgeschichte völlig hinter sich verwischt haben.

An eine andere Thatsache von allgemeiner Bedeutung werden wir durch die Eigentümlichkeit der Kabbala erinnert, Worte und Zahlen nicht nur zu einer Erkenntnisquelle, sondern zu metaphysischen Prinzipien zu erheben, welche die letzte Quelle alles Seins und Geschehens bildet. Wenn später Pythagoras ähnlich die Zahlen zur Rolle philosophischer Substanzen erhob, wenn Plato die abstrakten Begriffe in Gestalt der Ideen hypostasierte, so stossen wir hier auf denselben psychologischen Vorgang, welcher seine Quelle offenbar in der Bedeutung hat, welche die Zahlen wie die abstrakten Begriffe für unser Erkennen besitzen, und der sich in abgeschwächter Form noch bis auf die Gegenwart überall da wiederholt hat, wo man blosse Sammelbegriffe, d. h. Ausdrücke, welche lediglich eine Fülle von Erscheinungen zusammenfassen wie z. B. den Begriff des Bewusstseins oder der Auslese oder der Anpassung geradezu zu metaphysischen Gebilden umgewandelt hat, aus denen man die Wirklichkeit herauszuspinnen suchte, oder wo man ihnen doch wenigstens die über das blosse Zu-

sammenfassen hinausgehende Bedeutung eines erklärenden Prinzips beigelegt hat.

Die ägyptische Magie und Zauberei bewegt sich streng in den Bahnen der analogisierenden Denkweise. Durch geschickte Benutzung feststehender Riten und Formeln wurden die Seelen der Verstorbenen nicht nur selbst zu Göttern erhoben, sondern auch befähigt die ursprünglichen Götter zu bedrohen und zu beherrschen. Ein strenges System von Riten, ein Netzwerk, dessen Maschen mit jeder Generation enger geflochten wurden, und das die Bewegungsfreiheit des Individuums durch immer neugehäufte Bestimmungen über die religiösen Verrichtungen, die jegliches Tagewerk begleiten und zu jeder Stunde und bei jeder Gelegenheit vollzogen werden mussten, immer mehr lähmte, umflocht nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter mit solcher Konsequenz, dass auch die letzte Spur der personifizierenden Denkweise getilgt wurde. So finden wir denn auch in der im allgemeinen von den Chaldäern übernommenen Astrologie die Vorstellung, dass die Gestirne die Sitze der einzelnen Götter sind, eliminiert; statt dessen verknüpft sich der Anfang der Naturbeobachtung in der wunderbarsten Weise mit den kühnsten Erzeugnissen der analogisierenden Denkweise, deren Entstehungsgeschichte für uns wiederum meist im Dunkel liegt. Neben der Astrologie tritt uns hier die Alchemie entgegen, und sie scheint uns, mehr als Lehmann betont hat, eine besondere Stellung einzunehmen. Giebt man nämlich einmal die Möglichkeit, verschiedene Metalle in andere zu verwandeln, als richtig zu — und dass man damals hinreichend Grund zu dieser Voraussetzung hatte, betont Lehmann selbst — so erscheint uns der weitere Ausbau des Systems der Alchemie als durchaus folgerichtig und wissenschaftlich, so dass die Alchemie in einem viel tieferen Sinne als die Vorläuferin der Chemie bezeichnet werden muss wie die Astrologie als diejenige der Astronomie.

Die Araber haben die Lehren und Methoden der Aegypter mehr erweitert als durch Neues ersetzt. Unter dem Einfluss dieser beiden Völker wie dem der jüdischen Litteratur entstand nun im Mittelalter in Uebereinstimmung mit dem ausgeprägten Hang der scholastischen Denkweise zur Systematik und Dialektik ein ganzes System von Trugwissenschaften, welches seine abgeschlossensten und einheitlichsten Darstellungen bei Agrippa und Paracelsus gefunden hat. Beider Arbeiten bedeuten nicht nur eine Kodifikation, sondern auch eine metaphysische Ergänzung der bisherigen Geistesarbeit. Aehnlich wie nämlich die Lehre der Logik lediglich dasjenige, was der psychologische Mechanismus unseres Bewusstseinsverlaufes bei der Verknüpfung der Vorstellungen unbewusst leistet, auf feste Formeln bringt, finden wir bei den genannten Männern die unbewussten Voraussetzungen der analogisierenden Denkweise zu festen Formeln verdichtet und zum Gegenstande einer philosophischen Spekulation gemacht, welche unter dem Einflusse der herrschenden theologischen und metaphysischen Anschauungen die Gültigkeit jener Formeln aus dem Wesen der Dinge abzuleiten sucht. Wenn Agrippa, indem er von Aristoteles die Dreiteilung des Weltalls in eine materielle, eine lunare und eine intellektuelle Welt entlehnt, die Sätze aufstellt, dass jedes höhere Wesen auf das ihm verwandte niedere und umgekehrt einwirkt, und jedes Ding zu seinesgleichen hingezogen wird, so hat er lediglich der unbewussten Voraussetzung der analogisierenden Denkweise die allgemeinste Fassung gegeben. Wenn er aber ferner alle Dinge aus denselben wenigen Elementen in verschiedener Mischung zusammengesetzt sein und dieselben Kräfte teils als elementare, teils als okkulte das ganze Weltall durchdringen lässt und schliesslich das ganze Weltall als eine innere Einheit, als die Schöpfung einer in Gestalt der Quintessenz ihr ganzes Werk überall durchdringenden Weltseele hinstellt, so fügt er jener Formel eine metaphysische Erklärung hinzu.

Wie weit seine und des Paracelsus ganze Weltanschauung von logischen und religiösen Bedürfnissen, wie weit sie lediglich von der voraufgegangenen Entwickelung der mythologischen Denkweise bestimmt ist — das abzuwägen wäre eine ebenso lohnende wie schwierige Aufgabe. Jedenfalls werden wir auch hier an den allgemeinen Satz erinnert, dass bei der Entwickelung der menschlichen Kultur alles Vollkommene aus dem Unvollkommenen, alles Hohe aus dem Niedrigen, man könnte fast sagen, alles aus seinem Gegenteile, wie z. B. die wirtschaftliche Fürsorge aus einem Zustande der Sorglosigkeit, hervorgegangen ist. So ist auch die Ueberzeugung von der Einheitlichkeit der Welt und der Gesetzmässigkeit alles Geschehens in ihr, welche eine unentbehrliche Grundlage für die Entwickelung der naturwissenschaftlichen Denkweise bildete, nicht nur aus logischen Spekulationen und religiösem Bedürfnisse erwachsen, sondern ebensosehr die reife Frucht jener analogisierenden Denkweise, welche in demselben Masse, in dem sie willkürlicher und launenhafter die entferntesten Dinge miteinander verknüpfte, sich selbst aufheben und zu einer einheitlichen Auffassung alles Seins und Geschehens drängen musste. Selbst die glänzendsten Leistungen der Naturwissenschaft wie z. B. die Einsicht von der Unzerstörbarkeit der Energie sind zu einem grossen, vielleicht zum überwiegenden Teile aus dem trüben Quell der analogisierenden Denkweise geflossen, dem durch das erwachte logische Bedürfnis der Menschheit eine völlig veränderte Fassung gegeben wurde.

Eine Reihe von Uebergängen verbindet dieses ganze Gebäude der Pseudowissenschaften, die in ihrem ganzen Wesen nirgends den Uebergangscharakter verleugnen, indem sie ihre Prinzipien noch der vorwissenschaftlichen Denkweise entlehnen, mit ihrem architektonischen Hange und ihrer Forschungsleidenschaft aber bereits dem Zeitalter der Wissenschaft angehören, mit dem modernen Spiritismus. Auf ihn einzugehen

müssen wir uns hier versagen. Nur auf die eigentümliche Anpassung hinzuweisen sei uns hier gestattet, welche auch dieses verspätete Erzeugnis einer verflossenen Denkweise auszeichnet. Wenn der moderne Spiritismus den Geistern die Fähigkeit der Materialisierung zuschreibt, d. h. die Gabe, beliebig in vorübergehend aus dem Nichts geschaffenen körperlichen Formen aufzutreten, so ist eine solche Vorstellung der älteren mythologischen Denkweise wohl fremd. Hier finden wir statt dessen vielmehr die Vorstellung des Hineinfahrens in von vornherein gegebene körperliche Dinge. Ihre substantielle Denkweise verbietet den Naturvölkern, eine solche Vorstellung zu hegen, wie sie der moderne Spiritismus offenbar unter dem Einflusse der modernen aktuellen Denkweise entwickelt hat, welche das Hauptgewicht der Betrachtung auf die Vorgänge, auf das Geschehen legt und sich daher leichter mit dem Gedanken einer vorübergehenden Neubildung von Körpern abzufinden vermag, als es der substantiellen Denkweise möglich wäre, welche alles Geschehen auf feste, unveränderliche Substanzen zurückführt. Innerhalb des Spiritismus begegnet uns der Unterschied zwischen einer personifizierenden und einer analogisierenden Auffassung der Dinge abermals wieder und zwar in Gestalt der spiritistischen und der okkultistischen Theorie, von denen bekanntlich die erstere die Erscheinungen des Spiritismus auf die Thätigkeit von Geistern, die letztere auf die Wirksamkeit uns noch unbekannter, besonders psychischer Kräfte zurückführt. Dass die letztere Auffassung der wissenschaftlichen Denkweise viel näher steht als die erstere, bedarf keines Wortes. Eher ist es vielleicht angebracht zu betonen, dass sie von ihr getrennt wird durch die mangelhafte Ausübung der Analyse, d. h. der eingehenden Zergliederung der Erscheinungen, welche für gegebene komplexe Erscheinungen nur dann auf neue Kräfte zurückgreift, falls eine Zerlegung und Zurückführung jener Erscheinungen auf bekannte Elemente sich als unmöglich erwiesen hat. Die beste Waffe, welche

die Kritik gegen jenen Okkultismus besitzt, besteht demgemäss in der Handhabung der Analyse. Für sie bietet der zweite Teil des Werkes von Lehmann, welcher die sog. magischen Bewusstseinszustände einer eingehenden Zergliederung unterzieht und sie überall lediglich als Steigerungen und Kombinationen bekannter einfacher psychischer Vorgänge erscheinen lässt, ein glänzendes Beispiel, auf das wir hier nur hinzuweisen vermögen.

II. Miscellen.

Die religiösen Verhältnisse in Tunis[1]. Eine rein arabische Rasse giebt es in Tunis ebenso wenig wie in den anderen Provinzen des alten Khalifenreiches — von der Halbinsel Arabien natürlich abgesehen. Denn die Muslime haben die Bevölkerungen der eroberten Länder gewaltsam zum Koran bekehrt, und Sieger und Besiegte haben sich innig mit einander vermischt. Dieser Mischrasse wurden weiterhin unaufhörlich neue volksfremde Elemente zugeführt, als die Folge zweier für den Islam charakteristischen sozialen Institutionen, der Polygamie und der Sklaverei. So sind auch bis in die neuere Zeit hinein fremde Frauen in den tunesischen Haremen recht zahlreich gewesen. Negerinnen und cirkassische Mädchen wurden durch Sklavenhändler importiert. Europäerinnen kamen als Beute von Korsaren oder auch zuweilen freiwillig, aus Neugierde oder Leichtsinn. Schöne Jüdinnen wurden gelegentlich von der Strasse weggeholt. Noch heute befinden sich in vornehmen Häusern Frauen aus dem Norden Frankreichs. Ebenso war die Zahl der männlichen Sklaven eine grosse. Um 1633 zählte man in Tunis viertausend Renegaten. Sogar in die regierende Familie der Beye ist europäisches Blut hineingekommen. Ihr Ahnherr Hosein ist der Sohn eines korsischen oder kretensischen Renegaten. Er hatte dazu eine Genuesin geheiratet, die ihm

[1] Mit besonderer Benutzung des an einer anderen Stelle dieser Zeitschrift besprochenen Buches von Paul Lapie, Les Civilisations Tunisiennes, Paris, Felix Alcan, 1898.

vier Söhne schenkte. Ahmed Bey war ein Sardinier. Einer seiner Söhne, der jetzt noch lebt, hat ebenfalls eine europäische Frau. Auch haben die Beye ihre Minister mit besonderer Vorliebe aus den Kreisen der Renegaten genommen. Im 16. Jahrhundert giebt ein genuesischer Renegat, Ximea, dem bekannten Mulei Hosein den Rat, Karl V. um Hilfe anzugehen. Im 17. Jahrhundert ist der Florentiner Mazoul Minister des Bey Ramdan. Im 18. Jahrhundert begegnet uns ein früherer spanischer Priester als Minister des Aeusseren. Ein georgischer Sklave, Mustafa Khodja, ist 1779 Vezier des Bey Alī. Desgleichen versucht ein Landsmann desselben 1829 eine Reform der Finanzen in die Wege zu leiten. In den letzten Jahren der selbständigen Bey-Herrschaft waren fast alle Minister freigelassene Sklaven. Der General Zarouk und Mustafa Khaznadar waren griechische Mameluken. Der General Kheir-ed-din stammte aus dem Kaukasus. Natürlich zogen alle diese Würdenträger Verwandte und Landsleute in grosser Zahl ins Land herein. So kam es, dass man in einem Hausstande oft den Angehörigen der verschiedensten Nationalitäten begegnete. Der heilige Vincenz von Paula z. B. war Sklave in einem Hause, dessen Herr aus der Grafschaft Nizza stammte, während eine seiner Frauen griechischer, die andere türkischer und die dritte unbekannter Herkunft war.

Im Gegensatze zu den Mohamedanern haben in der tunesischen Judenschaft Mischungen so gut wie nicht stattgefunden. Die Masse derselben ist maurischen Ursprungs und hat in ihren früheren Sitzen in Spanien und Südfrankreich, scheint es, ziemlich erhebliche Zersetzungen mit romanischem Blute erfahren. Der krummnasige polnische Typus ist erst in diesem Jahrhundert zahlreicher geworden, besonders durch Einwanderung aus Italien. Deshalb werden die fremden Juden in Tunis auch Livorneser genannt.

Die starke Abneigung der Muslime und Juden ist in erster Linie in der Religion begründet. Abgesehen davon zeigen sich bei beiden Nationen ganz verschiedene Eigentümlichkeiten ausgeprägt, so lange sie auch schon das selbe Land dicht neben einander bewohnen. Die arabischen Quartiere sind keineswegs Muster von Reinlichkeit, aber der Schmutz des Ghetto spottet

aller Beschreibung. Ebenso sind die Juden in der Kleidung nachlässig, und, wenn sie sich einmal putzen wollen, geschmacklos, während die Araber fast eitel wie junge Mädchen sind und es verstehen, sich mit einer gewissen Würde zu drapieren.

Unter den vielen Dingen, die man der tunesischen Judenschaft zum Vorwurf macht, verdient die Prostitution eine besondere Erwähnung. Die Thatsache ist richtig. Aber dieselbe darf nicht einem besonderen Hange der Jüdinnen zur Lüderlichkeit zugeschrieben werden, sondern sie ist eine Folgeerscheinung der elenden sozialen Lage dieses vielgeplagten Volkes. Wenn arabische Mädchen auch weit seltener der Prostitution anheimfallen, so ist doch die muslimische Ehe durch ihren polygamischen Charakter sowohl wie durch ihre leichte Löslichkeit vielfach nicht viel besser als eine durch die Religion legitimierte Maitressenwirtschaft. Als Charakter ist der tunesische Jude im allgemeinen dem Araber vorzuziehen. Ist dieser sorglos, unzuverlässig und nur dem Augenblicke lebend, so zeichnet sich jener durch Arbeitsamkeit, Zuverlässigkeit und kluge Umsicht vorteilhaft aus.

So lange Tunis von Muslimen und Juden wesentlich allein bewohnt wurde, war die arabische Sprache die herrschende. Seitdem aber die Einwanderung aus Europa einen grösseren Umfang angenommen hat, sind andere Sprachen damit in Konkurrenz getreten, besonders das Italienische und das Französische. Gegenwärtig machen die Italiener keinen rechten Fortschritt mehr, obwohl sie mehrere Schulen und ein Kolleg besitzen. Im Gegenteil nimmt die Zahl derjenigen Italiener stetig zu, welche französische Schulen besuchen. Von 1885—95 ist die Zahl derselben von 795 auf 2334 gestiegen. Ebenso hat sich die Zahl der Muslime, welche sich an diesem Unterrichte beteiligen, um das Fünffache vermehrt, von 732 auf 3585. Am bildungssüchtigsten sind aber die Juden. Denn obwohl sie nur ein Zehntel der mohamedanischen Bevölkerung betragen, so stellten sie im Jahre 1885 doch 3914 Schüler in die französischen Anstalten ein. Und während sich die arabischen Mädchen fast ganz fernhalten — nur 17 besuchten 1885 die französischen

Schulen — sind die jüdischen Mädchen in denselben annähernd so zahlreich wie die Knaben.

Der Kampf der westeuropäischen Kultur gegen die Eingeborenen erstreckt sich auch — und das nicht in letzter Linie — auf die Religion. Die Zeiten der zwangsweisen Bekehrung sind für den Islam schon lange vorüber. Darum konnte auch die messianische Erwartung, die in den Zeiten arger Verfolgungen von den eifrigsten der tunesischen Juden hervorgesucht worden war, wieder der Vergessenheit anheimfallen. In älterer Zeit hat der Islam zahlreiche Proselyten unter den Juden gemacht. Im 13. Jahrhundert wurden z. B. die Juden, die in Hammamet und Kairuan blühende Gemeinwesen besassen, gezwungen, den Islam anzunehmen oder auszuwandern. So wurde Kairuan eine heilige Stadt, die noch jetzt der Ungläubige nicht ohne Lebensgefahr betreten kann. Andererseits ist die interessante Thatsache festzustellen, dass sich in der mohamedanischen Bevölkerung von Hammamet jüdische Gewohnheiten, wie das Schliessen der Kaufläden am Samstag oder das Reinigen der Häuser am Freitag noch lange erhalten haben.

Die Christen waren in alter Zeit wenig zahlreich, da sie der etwas gewaltsamen Bekehrungsmethode des Islam keinen Widerstand leisten konnten. Die Renegaten zählten noch im 17. Jahrhundert nach Tausenden, während es deren heute kaum ein paar Dutzende giebt. Und man kann gewiss behaupten, dass kaum ein einziger Uebertritt zum Islam aus religiöser Ueberzeugung stattfindet. Bald sind es französische Deserteure, welche auf ihrer Flucht in die Steppe zur Sicherung ihres Lebens bei der Fahne des Profeten schwören. Bald sind es lüderliche Gesellen, welche einmal polygamische Freuden geniessen wollen oder blasierte Abenteurer und verschrobene Sonderlinge aus aller Herren Länder.

Während der Islam in Tunis selbst nicht die geringste Propaganda mehr entfaltet — das geschieht nur im Innern des Kontinentes —, sind die christlichen Konfessionen eifrig am Werke, um die verlorenen Kinder Israel wie die Diener Allah's gleichermassen zu beglücken. In den Strassen stossen die geistlichen Würdenträger der verschiedenen Religionen, Bekenntnisse

und Sekten fast mit den Ellenbogen aneinander, Imame und Priester, Rabbiner und Pastoren, Ordensleute und Laienmissionare, dazu Zauberer und Gaukler aus dem unerschöpflichen Hexenkessel des Sudan. Und nicht selten kreuzen grossbebrillte Töchter Albions und halbverrückte Marabut oder Heilige ihre Pfade.

Die Seele der katholischen Propaganda war der Kardinal Lavigerie. Derselbe ging mit solchem Ungestüm ans Werk, dass sich der Marschall Mac Mahon, als er Gouverneur von Algier war, ins Mittel legen musste. Trotz alles apostolischen Eifers sind aber die Erfolge dieses Kirchenfürsten so geringe gewesen, dass sie sich an den Fingern aufzählen lassen. So ist am Seminar von Karthago ein bekehrter Neger als Arzt thätig. 1896 erhielt ein Araber die Priesterweihe. 1867, während einer Hungersnot, hatte sich der Kardinal vieler Waisenkinder angenommen, aber nur wenige von diesen konnten zur Taufe gebracht werden. Alle Künste der Verführung suchte der „rote Marabut", wie Lavigerie zuweilen genannt wurde, in den Dienst der Propaganda zu stellen. Er steckte seine weissen Väter (pères blancs) anstatt in Mönchskutten in den arabischen Burnus. Er liess kirchliche Neubauten nicht im gothischen oder romanischen Stil aufführen, sondern überall die maurischen Hufeisenbogen anbringen. Im grössten Massstabe ist dies bei der Kathedrale von Karthago durchgeführt. Als das alles nicht die gewünschte Wirkung hatte, liess er seine Priester Aerzte werden. Und um das Vertrauen der Araber um so sicherer zu gewinnen, wurde denselben jede eigentliche Missionsthätigkeit geradezu verboten. Aber auch dieses Mittel ist bisher erfolglos geblieben. Die Muslime haben sich noch nicht von dem Glauben abbringen lassen, dass Allah es ist, welcher die Kranken gesund macht. Die grosse Basilika von Karthago wird noch lange leer stehen, und die Missionare, welche in ihren Mussestunden die Ruinenfelder durchstöbern, werden noch lange der Archäologie wichtigere Dienste leisten als der Kirche.

Die protestantischen Missionare sind nicht von geringerem Eifer erfüllt als jener grosse Kirchenfürst. Sie haben sich zum Teil mitten in den arabischen Quartieren niedergelassen und

suchen auf jede Weise mit der Bevölkerung in nahe Berührung zu kommen. Die Missionare predigen in arabischer, italienischer oder französischer Sprache, und ihre Beredsamkeit ist zuweilen sehr originell. „Wenn ihr nach Marseille fahren wollt“ — mit diesen Worten redete eines Tages einer von ihnen seine Andächtigen an — „so dürft ihr nicht den Dampfer der Compagnie Touache nehmen, der geht zu langsam, sondern das transatlantische Packetbot, welches schneller ist; wollt ihr aber in den Himmel kommen, so kann ich euch den besten Weg dahin zeigen.“ Die Missionare schlagen in den Zeitungen laut Reklame für ihren Handel mit Pillen, Thee und Seifen, um die Ungläubigen zu ködern. In ihren Prospekten erzählen sie Anekdoten, oder interessante politische Geschichten, um am Schlusse zum Kreuze zu rufen. Sie veranstalten auf den Boulevards Lichtbilderproduktionen, schreiende Karrikaturen mit verschmitzten Annoncen und frommen Sprüchen. Eines Tages sah Lapie eine zahlreiche Versammlung israelitischer Jünglinge, die mit offenem Munde dem Orgelspiel und den Ansprachen der Missionare lauschten. An der Thüre las man auf einem Plakate: „Ce soir la voie large et la voie étroite, lecture illustrée à l'aide de la lanterne magique.“ Die jüdische Gesellschaft nahm die Predigt willig in den Kauf, um sich über die Bilder zu amüsieren. Von einem ernstlichen Erfolge dieser Missionsarbeit ist einstweilen kaum etwas zu spüren.

Auch in Zukunft ist von der christlichen Missionsthätigkeit ein grösserer Erfolg schwerlich zu erwarten, aber nicht etwa, weil eine zu gewaltige Kluft gähnte zwischen der Religion Mohamed's und der des Nazareners, sondern weil die beiden Religionen so nahe verwandt sind. Das ist keine Uebertreibung. Denn der Gottesbegriff und das Sittengesetz des Islam stehen in weitem Umfange auf dem Niveau des Neuen Testamentes. Man darf deshalb die Religion Mohamed's in dieser Hinsicht geradezu als eine christliche Sekte bezeichnen und zwar als die grösste und wichtigste von allen, die 260 Millionen Bekenner aufzuweisen hat. Aus jenem Grunde besitzt der Islam auch die Fähigkeit, sich von innen heraus zu reformieren. Und es ist zu erwarten, dass die christlichen Gedanken des Koran einmal die

Fesseln, welche die Naturreligion darum gelegt hat, sprengen werden. Diese Bewegung aber kann nur von einem Manne eingeleitet werden, welcher Orientale und Muslim zugleich ist. Das ist der wahre Machdī. Auf ihm allein beruht die Zukunft des Islam.

Strassburg i. E. Dr. Fr. Schwally.

Göttersteine und Steinbilder in Südrussland, Böhmen und Litauen. Die Steinbilder oder Baben (baby) Südrusslands werden in der Regel dem türkischen Nomadenvolke der „Comani" oder Polovcy zugeschrieben. So berichtete Rubrukwis im Jahre 1253 in seiner Reisebeschreibung (Recueil des Voyages VI, 1 S. 237), dass die Comani faciunt magnum tumulum super defunctum et erigunt ei statuam versa facie ad orientem, tenentem ciphum in manu sua ante umbilicum. Andere Gelehrte, wie KLAPROTH und PALLAS, meinten, dass solche Steinbilder von den Hunnen resp. Kirgisen und Nogai-Tataren herrühren. Eine genauere Uebersicht über diese Frage gab Graf UWAROFF in den „Trydy" des ersten russischen Archäologischen Kongresses zu Moskau im Jahre 1871 (S. 500ff.): alle diese menschenähnlichen Steinbilder sowohl in Sibirien, als in Südrussland gehören offenbar einem und demselben Volke an. BRANDENBURG im dritten Bande der Arbeiten des zweiten Moskauer Archäologischen Kongresses (Moskau 1897, S. 13) denkt an den skythischen Ursprung solcher Steingötzen, was aber durch die griechischen Nachrichten über Skythenbestattung keinerlei Bestätigung erhält. Da ebensowenig der Ssakische Ursprung dieser Steinbaben sich begründen lässt, so wendet Prof. JUL. KULAKOFFSKY in Kieff neuerdings die Aufmerksamkeit der Altertumsforscher auf RADLOFF's alttürkische Inschriften der Mongolei (St. Petersburg 1897), in denen das Wort Balbal im Sinne von Statue gebraucht wird. Für meinen Vater, den Cham, stellten sie an der Spitze den Baz-Kagan als Balbal auf, heisst es unter anderem auf einer Orchoninschrift des 8. Jahrhunderts. Das Wort balbal ist aus dem türkischen nicht erklärbar, wohl aber aus dem chinesischen baj Verehrung, und

bajbaj könnte Denkmal, errichtet zu Ehren eines Verstorbenen bedeuten. Das russische baba wäre als volksetymologische Umdeutung des alttürkischen balbal anzusehen. Das Wort bolwan (lit. balwonas oder stabas Stein resp. Götzenbild) dagegen wird in der Regel mit dem persischen pehlevan zusammengestellt. Waren diese Baben Steinbildnisse des Begrabenen bei den Turkvölkern oder nicht, diese Frage bleibt nach KULAKOFFSKY (in der Zeitschrift Archeologičeskija Irvëstija 1898, N. 7—8, S. 240) fürs erste unentschieden.

Prof. A. SSOBOLEVSKY in St. Petersburg führt in den Heften 9—10 derselben Archäologischen Nachrichten (russ. Irvěstija) S. 291 eine Stelle aus BOLELUCKI's „Rosa Boëmica" vom Jahre 1668 an, wo wir lesen, dass in der Strakona civitas, d. i. in Strakonicy ein idolus verehrt wurde: „rude quoddam saxum oblongum pluribus annis steterat, justam quidem hominis mensuram quodam modo praeferens, sed mancum et acephalum ad instar cylindri, truncum potius informem, quam statuam repraesentans." Nach der Volkssage soll dieses Idol ein versteinertes, schwangeres Weib dargestellt haben, welches von einem Priester verflucht worden, dafür, dass sie nicht die genügende Ehrfurcht den heiligen Sakramenten bezeugte. Als Hirten diesen Stein vom Platze rührten und umwendeten, glaubte man eine Menschenstimme zu hören, welche befahl den Stein an die alte Stelle zu wälzen. Andere, die das Steinbild anrührten, wurden mit Krankheit bestraft. In der ganzen Umgebung wurde dieses Steinbild göttlich verehrt als Geburtsgöttin, besonders schwangere Frauen brachten ihr Opfer dar, indem sie Kleider, Geld und Wachskerzen hinstellten.

Aehnlicherweise verehrten die Litauer in der Umgegend Djewaltowa bei Wilkomir im Gouvernement Kowna am Ufer der Szwenta drei Steine, Mokus genannt, welche Mokus tevas, Mokus sunus und Mokus pati genannt werden, d. h. Mokus der Vater, Sohn und Frau. Wenn jemand im Litauischen sagt ne moku, d. h. ich verstehe nicht, so antwortet man ihm eik pas Moku apczupinet jo pautus, geh zum Mokus und befühle seine E .... In der litauischen „Kronika" des Mathias Stryjkowski vom Jahre 1582 Bd. I S. 245 (Warschauer Ausgabe von 1846)

wird erzählt, dass Kukowojt, der Sohn des litauischen Fürsten Zywibund Dorsprung, seiner Mutter Pojata nach ihrem Tode, aus angeborener Liebe, einen „Bolwan“ am Žoslasee aufstellte, nach heidnischem Gebrauch zu ewigem Gedächtnisse. Dieses Bolwan-Denkmal hielten die einfachen Leute für eine Göttin. Als dieser Bolwan verfaulte, wuchsen an seiner Stelle Linden empor, welche Litauer und Zemaitier gleichfalls bis zur Zeit Jagailo's göttlich verehrten, einfache Lieder (d. h. Volkslieder) über Pojata singend. Ein Chronikschreiber, fügte Stryjkowski hinzu, irrt, wenn er glaubt, dass Pojata die Tochter Kukowojt's gewesen und als ob sie, nach dem Tode Kukowojt's, ihm einen Bolwan auf einem Berge am Ufer der Szwinta hergestellt habe. Im Gegenteil errichtete sie, nach der Meinung Stryjkowski's, solch einen slup (Pfeiler, Bildsäule — ob aus Holz oder Stein ist nicht gesagt) am Ufer des heiligen (szwinta) Flusses ihrem Vater Kiernus. Die heutige Sage vom Mokussteine am Szwintaufer, von mir an Ort und Stelle im Jahre 1885 abgehört, ist an die drei Steine, welche noch bis jetzt existieren, geknüpft. Der kleinere Stein wird eben der Sohn genannt. Dass die Litauer in ihren Häusern und an Ufern von heiligen Flüssen besondere Steine verehrten, welche Deivu akmenaj hiessen, also als Altäre der Geburtsgöttin galten, habe ich in meinem Aufsatze „Perkunastempel und litauische Deivensteine“ in den „Mitteilungen der litauischen litterarischen Gesellschaft“ Heft 22 (IV S. 4) nachgewiesen. Vgl. noch Mierzynski, Mythol. Lituan. Monumenta I S. 79, wo von akmo, saxum grandius-Verehrung die Rede ist. Die von Herrn Ssobolevsky mitgeteilte Nachricht über die versteinerte Gebärmutter von Strakonicy hängt wohl eher mit den Deivensteinwesen und der Verehrung von stabai (Steine) bei den Preussen, als mit den türkischen Baben oder Balbalsteinen zusammen. Das Wort Mokus ist aber auch aus dem Litauischen unerklärbar. Freilich kommt im Altrussischen (s. Sreznewskij, Materialien zum Wörterbuch der altrussischen Sprache II S. 163) das Wort Mokosch (Mokoš oder Mokuši) vor als Götzenname: Volodimir stellte Götzenbilder auf ausserhalb seines Palastes, Perun den hölzernen und Mokosch; es geziemt sich nicht heidnische Opfer darzubringen der Mokóschiji, dem Perun, dem Rod und der

rožanica (Geburtsgöttin). Ob also Mokus, wie Balwonas Fremdwörter im Litauischen und Slavischen sind, bleibt unaufgeklärt. Nach der Meinung des Prof. WLADIMIRON in Kiser (Einleitung in die Russ. Litteraturgeschichte 1896) war der slavische Perun nicht blos Donner-, sondern auch Kriegsgott: sein Bildnis war aus Holz verfertigt mit Silberhaupt und Goldbart. Um ihn, als Hauptgott, gruppierten sich die übrigen Idole oder heidnischen Götterstandbilder: als einziges weibliches Göttinnenidol wird die Mokosz genannt. Der Ursprung dieses Wortes ist unaufgeklärt, an finnischen Ursprung (vgl. Moksha-Mordwa) kaum zu denken. Vereinzelt steht die Nachricht des Herrn BARSSOW im Gouvernement Olonetz über die Mokusha, als Schaf- und Webegöttin. Jedenfalls könnte slav. Mokŭsh dem litauischen Mok-, mit Suffix- us oder auch -ushe für -ushja im Sinne von hölzernem Götterbild, Idol oder Steingötze entsprechen.

St. Petersburg. E. Wolter.

Der Hirsch als Totenführer. L. UHLAND's letzte Arbeit: „Die Toten von Lustnau", PFEIFFER, Germania VIII. Jahrg. S. 65ff. bietet die von dem Dichter und Forscher nicht weiter verwertete Angabe, dass die Herren von Lustnau mit denen von Wildenau als gemeinsames Wappen den weissen Hirschkopf führten. [A. a. O. Anm. 2: „Als Wappen, womit 1347 Cunrat der Vol von Wildenowe siegelt, SCHMID, U. B. S. 175; gemalt bei Lutz von Lutzenhard im 5. Bd. als solches der Ostertage von Lustnow, rus. Paraleip. 43: Signauit litteras quasdam 1445 Ostertagus de Lustnow. Gestauit scutum glaucum in quo album cerui caput, albis cum cornibus. Super galea alba item cornua ceruina. Galeae tegmen glaucum et album".]

UHLAND verfolgt zur Erklärung des im Lustnauer Geschlechte auftauchenden Namens: die Toten von Lustnau (CRUSIUS, Paral. 1596, p. 43) eine Spur, welche auf die alte Rechtssprache hinführt. Die Toten sind s. v. a. Söhne der Toten, d. h. toten Ehefrau (vgl. a. a. O. Anm. 10 Gualt. Mapes „filii mortuae") und diese mortua setzt UHLAND der Wiedergeborenen, widerbora

des langobardischen Rechts gleich, d. h. der durch Heirat aus Leibeigenschaft zur Freien Erhobenen. Er sagt S. 71:

„Es ist eine rechtliche Sinnbildsprache, welche, späterhin nicht mehr verstanden, sich in Sagen und Märchen ausgerankt hat."

Diese mythische Seite möchte ich näher ausführen und behaupte: Das Wappen der Lustnauer und ihr Beiname „die Toten" stehen miteinander in Zusammenhang. Ob der Name vom Wappen, oder dieses von jenem abzuleiten sei, mag auf sich beruhen. Zum Nachweise des Zusammenhangs aber diene folgender Beleg aus ROCHHOLZ, Schweizersagen aus dem Aargau, Bd. II No. 413a:

„Unter der Landbevölkerung von Schinznach und Brugg, soweit sie dem linken Aarufer und den nächsten Jurahöhen angehört, hört man jetzt noch den Tod Alahirzi nennen, in nachlässigerer Aussprache auch Alehizzi. — Was ist dies nun für ein Hirsch? Das Volk im Jura wird darauf antworten, der „Holzhirzi", also jener die Seelen in den Wald abholende Todesgott. — Dass nun der Todesgott früherhin ein Holzhirsche genannt war, dies erweist sich aus dem Totentanz der Brüder Conr. und Rud. Meyer, Zürich 1650. Daselbst auf Bl. 53 fährt der Todesgott in einem Wagen, dem zwei Hirsche vorgespannt sind, dem nahen Walde zu."

ROCHHOLZ greift zu weit, wenn er den Hirsch als Todesgott bezeichnet; dagegen muss er nach allem als ein deutscher Psychopompos, Toten- oder Seelenführer anerkannt werden. Diese Bedeutung kommt ihm aber in abgeleitetem Sinne zu. Als weisser Hirsch oder Goldhirsch war er Symbol des Tages. Märchen und Legende lassen bald das ganze Tier, bald nur Geweih und Klauen golden sein; die Sage kennt vornehmlich den weissen Hirsch. Im Wappen der Lustnauer und Wildenauer hat auch das Geweih die weisse Farbe, wie sonst statt des Goldhirsches ein Silberhirsch erwähnt wird. Aus welchen Gründen aber darf der Goldhirsch oder weisse Hirsch als Symbol des Tages gelten? Ein schwäbischer Segen lautet:

Es ging ein Hirsch über eine Heide,
Er ging nach seiner grünen Weide.

Da verrückt er sein Bein
An einem Stein;
[abweichende Form:
Stösst sein Fuss an einen Stein,
Verschellt ihm Mark und Bein.]
Da kam der Herr Jesus Christ
Und schmierts mit Schmalz und Schmeer,
Dass es ging hin wie her.

Dieser, wie die Spuren der Allitteration beweisen, sehr alte Spruch besagt mythisch dasselbe, wie der Merseburger Zauberspruch. Dort die Gottheit persönlich, hier an ihrer Stelle die Tiersymbolik. Wenn in Märchen von Verwandlung in einen Hirsch oder ein Rehlein erzählt wird, oder wenn „der lustige Ferdinand" in den künstlich gearbeiteten Goldhirsch schlüpft (Meyer, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben, No. 54), so bedeutet dies den Wechsel zwischen Personifikation und Tiersymbolik; in den beiden Zaubersprüchen steht jede für sich. Für die zweite Zeile des schwäbischen Spruches vermute ich als ursprüngliche Fassung: Er ging von seiner grünen Weide — im Hinblick auf alte Wendungen wie der tac sin wunne verlât, Ms. 2, 192, oder diu tageweide diu wil hin, der âbend sîget vaste zuo Amgb. 2a. Ich weise hier nun auch zurück auf das Citat im Eingang, wo Ostertage von Lustnau erwähnt werden, und nehme einen Zusammenhang auch zwischen diesem Namen und dem Wappen der Lustnauer an. Der mythische Ostertag (vgl. den nord. Svipdagr) ist bei uns glücklicher Freier der von ihm ins Land geführten Ostersonne, der Ostara. Für die Lustnauer Ostertage kommt wesentlich inbetracht, dass ihr Sitz zer lusten ouwe nahe am Fusse des Oesterbergs liegt, welcher sich von Tübingen gegen die Markung Lustnau hinzieht. Das Lustnauer Rittergeschlecht hat also im Wappen und in Personennamen, wie im Ortsnamen Züge eines und desselben Mythenkreises bewahrt, welcher in der Umgebung volkstümlich war. Die luste ouwe entspricht der grünen Weide des Hirsches im Zauberspruche, der wunne oder weide des Tages in mittelhochdeutschen Formeln. Die wilde ouwe der Wildenauer, welche von den Lustnauern abstammen, mag dem Walde entsprechen, welchem jener mit Hirschen bespannte Wagen des Züricher

Totentanzes zufährt, und dem „zu Holze fahren“ der Götter des Merseburger Spruches. Also schon bei Abzweigung der Wildenauer geschah die Namengebung für Geschlecht und Sitz in gleichem Sinne, wie bei dem späteren Zweig der Toten von Lustnau. Die Herren zer wilden ouwe verhalten sich zu denen zer lusten ouwe, wie die Toten zu den Ostertagen von Lustnau. Es ist ein schöner und durchaus optimistischer Zug deutscher Mythe, den Seelenführer im Tagesgotte zu finden, welcher, da er sîn wunne verlât, noch dem düstern Schattenreiche einen Schimmer von Trost und Hoffnung spendet, Gevatter Tod war also ursprünglich bei uns als der liebe Tag gedacht.

Für den Hirsch als Seelenführer kann ich noch einen zweiten Beleg aus Schwaben beibringen. Als in dem Albdorfe Burgfelden, einem alten Stammsitze der Hohenzollern, vor einigen Jahren das Kirchlein abgebrochen werden sollte, fanden sich unter der Tünche uralte Wandgemälde, aus dem 11. Jahrhundert, deren eines eine merkwürdige Szene darstellt. Man sieht, wie ein Reiter überfallen wird, indem ihn einer an den Haaren herabzieht und ein anderer zum Todesstreiche ausholt; im Hintergrunde ist ein Hirsch im Begriffe, von einem Lilien- oder Irisstocke einen Stengel abzubeissen. Hierdurch soll offenbar der Vorgang auf dem Gemälde symbolisch gedeutet werden für eine Zeit, da noch die Wenigsten lesen und schreiben konnten; es soll damit gesagt werden: „hier kommt einer (oder kommen zwei s. u.) ums Leben.“ Für diese Symbolik bleibt nur der Lilien- oder Irisstock zu deuten. Er ist Symbol der Menschenseele oder des Menschenlebens. Hierfür verweise ich auf eine Szene aus dem Volksfauste (Faust's Leben von G. R. Widmann, Kollektion Spemann 77, S. 127 ff.). In Frankfurt waren „in einem Wirtshaus bey der Judengassen vier verwägene Gauckler und Schwartzkünstler, darunter der eine der Meister, die andere seine Knechte waren. Diese hieben einander die Köpffe ab — und satzten den abgeschlagenen Kopff dem Leibe wieder auf, mit männigliches Verwundern. — D. Faustus name ihm gleich für, seine Kunst auch allda sehen zu lassen. — auf der Seiten des Zimmers stunde auch ein Tisch, und auf dem Tisch stund ein verglaster Hafen, darinnen, wie sie vorgaben, ein destilliertes

Wasser ware, in welchem Wasser vier grüne Lilien-Stengel stunden, die sie nenneten die Wurtzeln des Lebens". War nun ein abgehauener Kopf wieder aufgesetzt, „sprang eine Lilie, aus den vieren in dem Hafen auf dem Tisch, in die Höhe, und wurde sobald auch der Leib wiederum gantz". — „D. Faustus name demnach war, als der Reyen nun an dem Meister ware, welcher Lilien-Stengel in dem Hafen dem Meister zugehörte; und dieser eben niederknieen wollte, gehet D. Faustus unsichtbar hin zu dem Tisch, auf welchem der Hafen mit den Lilien-Stengel stunde, und schlitzet mit einem Messer dess Meisters Lilien-Stengel von einander." — Des Meisters Haupt kann nun nicht wieder aufgesetzt werden — „worüber sie denn noch mehr erschrocken seynd, als sie gesehen, dass dess Meisters Lilie oder Wurtzel dess Lebens, in dem Hafen von einander geschlitzet war, und der Meister tod auf der Erden lage". Die hier belegte Symbolik erscheint auch mythisch in folgendem Segen:

Es stehen drei Lilien auf unsers Herrngottes Grab,
Die erste ist Gottes Mut,
Die andere ist Gottes Blut,
Die dritte ist Gottes Wille.
Blut, stehe stille!

Das Leben des begrabenen Gottes (welcher von Balder auf Christus umgedeutet ist) dauert in den Lilien (sonst auch „Rosen" oder Blumen überhaupt) fort. Im Volksliede werden diese Blumen zum Symbol des Lebens des Geliebten, z. B.:

„Drei Lilien, drei Lilien, die pflanzt ich auf mein Grab,
Da kam ein stolzer Reiter und brach sie ab."

Oder in einem andern:

Jetzt leg i mi nieder aufs Heu und aufs Stroh,
Da falle mir drei Röselein nieder in den Schoss.
Und diese drei Röselein sind rosenrot,
Jetzt weiss i net, lebt mein Schatz, oder ist er tot.

Ist es nach dem über den Hirsch und über die Blume Gesagten so ganz abseits, den Hirsch, welcher die Blumenstengel abbeisst, als Symbol eines Totschlags zu nehmen und danach das Burgfeldener Bild zu deuten? Meine, von Ed. Paulus in

sein Werk über die württembergischen Kunst- und Altertumsdenkmale aufgenommene Deutung wurde von kunstkennerischer Seite schwer angefochten. Der Hirsch solle nur andeuten, dass der Ueberfall im Walde geschehe und das Bild stelle nichts anderes dar, als das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Aber abgesehen davon, dass die Hauptszene aus dem barmherzigen Samariter nirgends in der Burgfeldener Kirche nachzuweisen ist, habe ich von volkstümlicher Symbolik ganz andere Begriffe, als solche, dass ein Hirsch, der einen Lilienzweig abbeisst, eben den Wald anzudeuten habe. Bedeutet er, wie ich dann lieber sagen möchte, gar nichts, oder bedeutet er etwas? Wenn ja, so kann das Bild nicht von dem Manne verstanden werden, der von Jerusalem hinabgeht nach Jericho; denn dieser wurde nur halbtot geschlagen. Merkwürdigerweise aber giebt eine St. Galler Chronik zum Jahr 1061 an: Burkardus et Wetzel de Zolorin occiduntur. Es scheint mir doch viel natürlicher, dass der Hirsch etwas zu bedeuten habe und dass die Bilder einen Bezug zu dem Geschlechte haben, das hier ansässig war.

Im Anschluss an diese Ausführungen möchte ich noch auf eine Parallele zwischen Tages- und Todessymbolik hinweisen. Ich erinnere daran, dass der Freier mit dem Goldhirsche in unsern Märchen als Zitherspieler auftritt; in andern Märchen, deren Sinn derselbe ist, ohne dass sie den Hirsch beiziehen, werden ihm Harfe oder Flöte zugeteilt. Die Oswaltlegende, in der wir, abgesehen von dem nur leicht übergeworfenen Legendenschleier, ein herrliches und zusammenhängendes Stück deutscher Mythe besitzen, bringt den Zug vom musizierenden Freier ganz unvermittelt herein. Jungfrau Spange oder Bouge (wie für Pamige zu setzen) sagt zu ihrem Vater Aron oder Gaudon:

zwâr ich muoz mich von hinnen heben
mit einem spilmann ûz dem lande.

Dieser wendet ein:

— du vüegest niht zeinem spilwîp —
ich hân der springe keinen von dir nie gesehen —

Sie aber antwortet:

— darumb bedarft du nicht sorgen,
swaz ich hiute niht kan, daz lerne ich morgen.

Dieser Spielmann ist König Oswalt, von welchem in der ganzen Legende nichts ähnliches erwähnt wird. Die Sprünge der Spange deuten sich im schwäbischen Volksglauben als die drei Freudensprünge der aufgehenden Ostersonne, welche zu sehen das schwäbische Landvolk am Ostermorgen auf nahe Anhöhen pilgert.

Der Gott des zunehmenden Lichtes, heisse er nun Balder, Svipdagr, Ostertag oder anders, ist zugleich Spielmann. Dies ist, beim Gedanken an den griechischen Apollo mit der Leier, gewiss als ein sehr altertümlicher Zug zu nehmen. Andererseits aber hat die deutsche Symbolik diesen Zug auf den Tod oder Seelenführer übertragen. Denn auch dieser spielt zum Tanze auf, wie die bekannten mittelalterlichen Totentänze beweisen.

Verf. ist der Ansicht, dass es uns gerade in diesem Mythenkreise am besten gelingen dürfte, die disiecta membra in ihren Zusammenhang einzufügen und darf vielleicht hoffen, hiezu einige Anregung gegeben zu haben. Eine Stoffsammlung hat er in seiner Schrift „Balder und der weisse Hirsch", Stuttg. 1892, Frommann's Verlag, unternommen.

Pfarrer Dr. Losch.

III. Litteratur.

F. M. Müller, Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Heinrich Lüders. Autorisierte vom Verf. durchgesehene Ausgabe. I. Bd. Leipzig, W. Engelmann, 1898. XXXII u. 408 S. gr. 8°. M. 11.—.

Nachdem M. Müller in umfassenden Werken die Wissenschaft der Sprache, der Religion und des Denkens dargestellt, schliesst er die letzte Lücke in seinem Lebenswerk, indem er in den Contributions to the science of mythology seine bisher zerstreuten Ansichten über die Entstehung der Mythologie besonders bei den indogermanischen Völkern zusammenstellt. Von dem bereits im Sommer 1897 erschienenen Werk geht der zweite Teil auf die Einzelheiten ein; der erste Teil, von dem jetzt eine genaue Uebersetzung vorliegt, ist mehr theoretischer Art.

Bekanntlich bilden zwei Hypothesen die Grundlage von M. Müller's Ansichten über die Mythologie: die Hypothese von der Entstehung des Mythos aus der Sprache und die Annahme einer ausgebildeten panarischen Religion. Gegen diese Voraussetzungen sind Einwendungen erhoben teils von seiten des Euhemerismus, wie der Verf. die Annahme historischer Elemente im Mythos nennt, teils von seiten der vergleichenden Ethnologie, welche die Mythen der wilden Völker zur Erklärung derer der klassischen Völker wesentlich mit verwendet, teils endlich von seiten derjenigen, welche meinen, dass der vorhandene Zusammenhang zwischen den Mythologien der verschiedenen indogermanischen Völker ganz oder zum Teil aus einer nachträglichen Uebertragung erklärt werden könne. Von diesen drei Ansichten muss die letztere, die gegenwärtig in England die wenigsten Anhänger zählt, M. Müller einer Wider-

legung nicht würdig erschienen sein; die beiden andern werden ausführlicher besprochen: die erste ganz ablehnend, die zweite, indem ihre bedingte Berechtigung umschrieben wird.

Was zuerst die Annahme der Entstehung des Mythos aus der Sprache anbetrifft, so verfolgt der Verf. den Gegensatz der Ansichten bis in den Ausgangspunkt seiner Hypothese. Aber hier hat der Verf. wohl kaum Gegner, wenigstens nicht solche, auf deren Urteil er Wert zu legen braucht. Zwar ist M. MÜLLER's Ansicht von der Krankheit der Sprache oft scharf angegriffen worden, indessen richtete sich die Polemik, wenn auch manchmal die Unterschiede verwischt sind, nicht gegen diese Ansichten selbst, sondern gegen die aus ihr gezogenen Konsequenzen. Der Verf. nennt irrtümlich mich als einen seiner Gegner in diesem Punkt; ich habe nicht allein diesen Teil seiner Hypothese mit einer ausdrücklich als unwesentlich bezeichneten Modifikation mir zu eigen gemacht (Griech. Kulte u. Myth. I 200ff.), sondern auch an der von M. MÜLLER zitierten Stelle diesen Teil seiner Hypothese als besonders wertvoll bezeichnet, und freue mich noch jetzt, nicht blos hierin, sondern noch ein geraumes Stück weiter mit ihm zusammengehen zu können.

Denn auch das kann wohl nicht bezweifelt werden, dass ein Teil der Mythen wirklich so entstanden ist, wie M. MÜLLER meint; ja es sind viele von ihnen — was sein Verdienst nicht schmälert — von jeher stillschweigend so erklärt worden, wie er es zuerst ausdrücklich begründet hat. Gerade bei demjenigen Mythenkreis, den er zum Ausgangspunkt aller Mythologie macht, bei den Mythen, die sich auf das tägliche Wiedererscheinen des Lichtes beziehen, kann nicht bezweifelt werden, dass sie poetische Gleichnisse und zum Teil nichts weiter als dies sind. Auch das ist als erwiesen zuzugeben, dass viele andere Mythen diesen durchaus ähneln, dass also auch bei ihnen die Sprache einen bestimmenden Einfluss gehabt haben müsse. M. MÜLLER leitet wie früher so auch jetzt hieraus die Folgerung ab, dass alle Mythologie oder wenigstens der grösste Teil aus poetischer Naturanschauung hervorgegangen sei. Die Folgerung scheint so natürlich, und doch ist der Verf. damit auf ein Gebiet hinübergeglitten, auf dem wir ihm nicht mehr zu folgen vermögen.

Der Verf. hält die Religion für eine Mischung von Philosophie und Poesie. Selbst wenn sie das wäre, würde die genannte Schlussfolgerung etwas Unbewiesenes voraussetzen. Wir

können zwar nicht denken und dichten, ohne zu sprechen; aber daraus folgt nicht, dass es nicht neben der Sprache noch andere viel reicher strömende Quellen für Poesie und Philosophie giebt. Im allgemeinen gilt der Satz, dass die Sprache wohl einen sehr wichtigen regulierenden, aber keinen schöpferischen Einfluss auf das gesamte Denken, also auch auf das poetische und das wissenschaftliche ausübt. Deshalb sind selbst die poetischen und philosophischen Bestandteile der Religionen noch nicht genügend erklärt, wenn ein Verhältnis zwischen ihnen und dem sprachlichen Ausdruck erkannt ist.

Aber die Religion enthält neben poetischen und philosophischen Elementen auch ein ganz anderes: sie will durch ein geheimnisvolles Mittel erlösen. Der Gegenstand der Erlösung und die dabei angewendeten Mittel unterscheiden sich sehr: der Wilde will sich mit Hilfe eines Fetisches oder durch andern Zauber von einem unangenehmen Gegner, von Krankheiten, von Misswachs erlösen; der Christ sucht seine Erlösung in dem Opfertod seines Heilandes und in der gläubigen Hingabe an ihn. Aber die geheimnisvolle Erlösung ist allen Religionen gemeinsam. M. Müller leitet — und dies scheint mir der bedenklichste Teil seiner Hypothese — auch diese Seite der Religion indirekt aus der Sprache ab. Ganz deutlich ausgesprochen hat er es zwar nicht; aber es ist doch die Konsequenz und in gewissem Sinn die stillschweigende Voraussetzung seiner Hypothese, dass erst der Mythos aus der Sprache und dann der Kult aus dem Mythos hervorgegangen sei. In der weitaus grössten Zahl aller deutbaren Mythen ist das Verhältnis gerade umgekehrt. Erst ist die Kulthandlung da, dann knüpft sich an sie ein Mythos, der natürlich durch die allgemeinen Gesetze des poetischen Denkens, also auch durch die Sprache mitbestimmt wird. Das ist so oft gesagt und durch so viele Beispiele erläutert worden, dass man mit Befremden die immer wiederkehrende Aufforderung in unserm Buche liest, die Gegner möchten endlich einmal einen Mythos ohne physikalischen Hintergrund zeigen.

Freilich nicht alle Mythen sind religiös. Aber auch die nichtreligiösen sind keineswegs alle entstanden, weil die Sprache von Naturerscheinungen nur reden konnte, indem sie sie personifizierte. Ein Mythos ist ein poetischer Stoff, an dessen Gestaltung eine Vielheit von Dichtern nacheinander geschaffen hat, ohne dass die Thätigkeit jedes einzelnen unterschieden werden

könnte. Alles was das Menschenherz nachhaltig genug erregt hat, um immer wieder zu einer poetischen Behandlung herauszufordern, könnte Ursprung eines Mythos werden. Die möglichen Mythen auf die wirklichen einzuschränken, wäre unzulässig; wie viel weniger sind wir berechtigt, die bestehenden Mythen aus einem einzigen Prinzip herzuleiten! Es kann nicht bezweifelt werden, dass die germanische Heldensage geschichtliche Erinnerungen festhält; Behauptungen wie die von dem mythischen Atli sollten heutzutage nicht mehr aufgestellt werden. Auch die Heldensage der Griechen enthält historische Elemente, aber ganz anders gefasst, eingehüllt in ältere Geschlechtstraditionen, die aus den Legenden der Geschlechtsheiligtümer erwachsen sind. Wieder anders ist die Heldensage der Eranier, der Inder entstanden. Gegenüber den übrigen Bedingungen, die die Bildung eines Mythos bestimmen, ist der regulierende Einfluss der Sprache doch sehr unbedeutend. Darin scheint mir gegenwärtig die Hauptgefahr der vergleichenden Mythologie zu liegen, dass sie diese grossen Unterschiede der Entstehungsbedingungen nicht genügend berücksichtigt und allzu geneigt ist, alle Mythen aus einer einzigen Ursache, die sie in einem einzelnen Falle als wirksam erkannt zu haben glaubt, herzuleiten.

Wir kommen nun zu MÜLLER's zweiter Hypothese, zu der Annahme einer panarischen Mythologie, deren Reste sich in zahlreichen Eigennamen und in den Sagen der einzelnen Völker erhalten haben sollen. MÜLLER weiss, dass viele seiner Etymologien den jetzt bekannten Lautgesetzen nicht entsprechen; zur Erklärung weist er darauf hin, dass viele zweifellose Lautveränderungen und zwar auch bei Appellativen gegenwärtig nicht erklärt werden können. Die Beispiele sind nicht glücklich gewählt; οὐκ, welches nicht, wie MÜLLER glaubt, am Ende des Satzes den konsonantischen Auslaut hat, und ἐκ schliessen sich so eng an das folgende Wort an, dass κ für ein griechisches Ohr nicht im Auslaut steht; ἔἀπιδες für τάπητες und Ἀρτέμιτος für Ἀρτέμιδος sind von KRETSCHMER in KZ Bd. XXXIII 1895, S. 467 u. 472, Ἐλευθώ neben Εἰλείθυια von JOH. SCHMIDT ebd. Bd. XXXII 1893, S. 350 Anm. 1 überzeugend erklärt worden. Die angebliche Anomalie ὄρσεο ὄρσῃ erklärt sich natürlich als Analogie zu ὄρνυμι u. s. w. und durfte daher nicht zur Rechtfertigung der wirklichen Unregelmässigkeit, die der Wandel des

von MÜLLER vorausgesetzten Ἄρθρος in Ὄρθρος sein würde, verwendet werden. So lässt sich manches dafür anführen, dass M. MÜLLER die noch heute der Annahme von Anomalien gelassenen Grenzen sich erheblich zu weit gezogen denkt. Aber vorhanden sind Anomalien natürlich, und auch darin wird man MÜLLER gern beipflichten, dass die Eigennamen und namentlich die mythischen, die meist in sehr ferner Vergangenheit geprägt und früh unverständlich geworden sind, noch mehr als die Appellativa zu unregelmässigen Lautveränderungen neigen.

Wie viel Spielraum man diesen Unregelmässigkeiten einräumen müsse, darüber wird das Urteil verschieden ausfallen; ich z. B. halte es für unwahrscheinlich, dass derselbe Auslaut im Griechischen dental (Ἀθήνη) oder labial (Δάφνη), im Eranischen linguopalatal (azan) und in mehreren Sprachen guttural auftreten könne, oder dass man von der Identität von Namen sprechen dürfe, wenn ihre Verwandtschaft in eine Zeit zurückgeht, wo die Aspiraten noch nicht differenziert waren und eine Wurzel ah noch unterschiedslos neben dah stand. Doch das bleibe dahin gestellt. Diese irrationalen Entsprechungen beweisen gewiss nichts für, aber auch nichts gegen die Hypothese. Alles kommt darauf an, ob diese höchstens möglichen Entsprechungen durch eine genügende Anzahl sicherer gestützt werden.

Gesichert wird eine Gleichung mythologischer Namen offenbar durch das Zusammentreffen dreier Bedingungen. Zwei derselben gelten für alle etymologischen Gleichungen; völlige Uebereinstimmung des Lautes und des Sinnes. Der letztere besteht bei mythologischen Eigennamen in der Summe der von ihren Trägern erzählten mythischen Züge: wenn nicht alle, so doch die charakteristischen oder wenigstens die mutmasslich ältesten unter ihnen müssen übereinstimmen. Surya und Ushas entsprechen zwar ihrer allgemeinen Bedeutung nach Helios und Eos, da aber die Mythen ganz verschieden sind, so beweisen sie nichts für proethnische Götternamen. — Diese mythischen Züge aber — und dieser Nachweis ist die dritte der oben genannten Bedingungen — dürfen weder spontan entstanden noch nach der Völkertrennung von aussen entlehnt sein. Die Forderung dieses Nachweises ergiebt sich als unmittelbare Folge aus M. MÜLLER's eigenen Ansichten, der nachdrücklich betont, dass sich eine der von ihm für die Indogermanen behaupteten ähn-

liche Mythenentwickelung auch bei andern Völkerfamilien finde, und zwar z. B. auch bei Semiten, von denen ohne Frage die Griechen und sehr wahrscheinlich auch die Ostindogermanen beeinflusst sein können. M. Müller schliesst diese Möglichkeit, wie gesagt, kurzweg aus. Das ist erstaunlich in einer Zeit, in der selbst der begeistertste Vorkämpfer des nationalen Inhalts der griechischen Mythen, v. Wilamowitz-Möllendorff, aus Oldenberg's Religion des Veda hauptsächlich das gelernt hat, dass der hellenische Kult den Semiten unvergleichlich näher steht als den östlichen Ariern.

Unter andern Umständen wäre eine Hypothese, zu deren Beweis ein so wichtiger Teil ganz fehlt, abgethan. Doch es handelt sich um Ansichten, die lange Jahre das wissenschaftliche Denken beherrscht haben, die, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, noch viele namhafte Vertreter besitzen und selbst nach dem Erscheinen seines Buches so warme Fürsprecher wie Gilbert gefunden haben, um Ansichten, deren Nachwirkungen unbewusst auch bei denen noch übermächtig sind, die sich bereits von ihnen losgesagt haben. In einem solchen Falle, wo unausgesprochene und vielleicht unaussprechbare Motive immer wieder zu demselben nicht bewiesenen Satz zurückführen, wird die Last der Beweisführung verschoben. Die Kritik muss die Lücke des Nachweises zu ergänzen suchen, und prüfen, ob die Hypothese beweisbar, ob sie wahrscheinlich, ob sie möglich ist.

Die erste dieser drei Fragen ist rund zu verneinen. Es giebt keine mythologischen Gleichungen, die alle drei Bedingungen zugleich erfüllen. Die relativ weitaus wahrscheinlichsten sind die zusammengehörigen Namen des Dyēus, der deiwo und der Söhne des Dyēus. Sie werden nicht allein von M. Müller selbst und seinen unmittelbaren Anhängern, sondern auch von vielen Forschern, die eine Mittelstellung einnehmen, für unanfechtbar erklärt. Allein die Beweiskraft jeder einzelnen dieser drei Bezeichnungen wird durch besondere Umstände stark eingeschränkt. Nach Dyēus ist ausser bei den Indern auch bei den südeuropäischen Indogermanen der Himmelsgott genannt, und zwar in verschiedenen Sprachen häufig, im lateinischen Nominativ regelmässig mit nachgesetztem 'Vater'. Allein dies ist auch der einzige mythische Zug, der übereinstimmt; namentlich der griechische Zeus, dessen Mythen sich sonst mannichfach mit indischen berühren, hat in seiner ältesten Form gar keine

Beziehung zu dem altindischen Dyāus. Ausserdem ist die Verbindung 'Vater Himmel', und zwar auch in der charakteristischen umgekehrten Stellung ausserhalb der indogermanischen Sprachfamilie ebenfalls weit verbreitet; von den drei Bedingungen ist also die zweite nur mangelhaft, die dritte gar nicht erfüllt. Deinos 'glänzend' oder wahrscheinlich geradezu 'himmlisch' diente zur Bezeichnung der Gottheit bei den Indern, vielleicht bei den Eraniern, bei den Südeuropäern mit Ausnahme der Griechen, deren δῖος = δίϝιος eine jüngere Bildung von demselben Stamm ist, und bei mehreren nordeuropäischen Stämmen, auch bei den Germanen, die ihren Kriegsgott als tîwaz, d. h. als 'Gott' bezeichneten. Diese Gleichung ist sehr verführerisch; allein auch bei ihr ist die dritte Bedingung nicht erfüllt. Dass die Gottheit 'himmlisch' genannt wird, ist eine fast bei allen Völkern der Erde auftretende Erscheinung; auch die Indogermanen haben sich nicht auf Ableitungen von dieser Bezeichnung des Himmels beschränkt. Bei der Bezeichnung der göttlichen Zwillinge endlich ist die zweite und dritte Bedingung erfüllt. Bisher wenigstens sind die Versuche gescheitert, Gestalten dieser Art bei andern Völkern nachzuweisen als den drei indogermanischen der Inder, Griechen und Lithauer. Bei diesen allerdings sind die Uebereinstimmungen des Mythos, wenigstens wenn man vorzugsweise die jüngeren Formen des Mythos berücksichtigt, sehr auffallend. Anders scheint sich freilich die Sache zu gestalten, sobald man zu den älteren oder gar zu den ältesten Vorstellungen aus den Ueberlieferungen der drei Völker vorzudringen sucht. Die vedischen Açvins sind von der Stute geboren; ja M. MÜLLER selbst meint, dass ihr Name ursprünglich die Götter nur in dieser Eigenschaft, nicht als Rosselenker bezeichnete. Jedenfalls weist der Mythos, wie man auch von jeher angenommen hat, darauf hin, dass sie ursprünglich selbst als Rosse gedacht waren. Ihre häufige Verbindung mit Ushas und mit Sūryā oder der Tochter des Sūrya macht die fast allgemeine Annahme sehr wahrscheinlich, dass sie für den vedischen Sänger Morgengottheiten waren; gegenüber OLDENBERG, der in ihnen Morgen- und Abendstern sah, hebt M. MÜLLER mit Recht die Unwahrscheinlichkeit der Zusammenfassung dieser beiden Sterne zu einem Zwillingspaar hervor. Von diesen mythischen Zügen haben die, welche sich auf die Geburt und Gestalt der Açvins beziehen, in der griechischen Dioskurensage keine Entsprechung; indessen

kehren sie zum Teil in dem Medusamythos wieder, der sich auf die Erzeugung eines höllischen Plagegeistes bezieht. Lösen wir diejenigen Züge aus, die mit dem indischen Mythos übereinstimmen, und ergänzen sie in der Form, die diesem am nächsten kommt und die in der That zugleich durch den griechischen Mythos selbst empfohlen wird, so ergeben diese ausgeschiedenen Züge folgenden Zusammenhang: Die drei Nachtwachen werden unter dem Bilde dreier Schwestern vorgestellt; der jüngsten, sterblichen, die ein Gott — wahrscheinlich in Gestalt eines Rosses — befruchtet hat, wird vom Sonnengott der Kopf abgeschlagen; aus ihrem Rumpf springen Pegasos und Chrysaor hervor, von denen der erstere als Ross der Hemera, also der Morgenröte bezeichnet wird. Soweit können wir mit Benutzung der griechischen Ueberlieferung vordringen, wobei wir allerdings die indische bereits insofern mit herangezogen haben, als neben dem letztgenannten Zug mehrere andere für die Rekonstruktion mit gleichem Recht herangezogen werden könnten. Die Uebereinstimmung mit dem erschlossenen ältesten Açvinmythos ist zwar auch so weit davon entfernt vollständig zu sein, aber doch selbst wenn man von dem letzteren Zug absieht, gross genug, um einen Zufall unwahrscheinlich zu machen. Nicht so gross ist die Uebereinstimmung zwischen dem Dioskuren- und dem Açvinmythos. Nach der ältesten uns auf griechischem Boden erreichbaren Form scheint der erstere die Legende zur Erklärung eines Festes zu sein, das jährlich am Abend des Neumondstages in demselben Zodiakalzeichen gefeiert wurde. Beim ersten Wiedersichtbarwerden der Mondsichel wurde eine uns unbekannte Ceremonie mit einem heiligen Korbe, ἑλένη vorgenommen; der Mond war mit dieser ἑλένη in einen mystischen Zusammenhang gebracht und wurde selbst ἑλένη genannt. Wenn die Dioskuren die geraubte Helena zurückbrachten, so müssen sie wohl das Zodiakalzeichen sein, in welches der Neumondstag fiel, also sehr wahrscheinlich die Zwillinge, die man auch später gewöhnlich ihnen gleichsetzte und die als sturmbeschwichtigend galten wie die Dioskuren. Der Dioskuren- ist zwar nicht, wie der Pegasosmythos dem Açvinmythos gleich, aber er geht doch von derselben Vorstellung aus, dass die himmlischen Zwillinge zwei Reisige sind, welche die das Fest bestimmende Naturerscheinung heraufführen. Unabhängig kann diese Vorstellung wohl kaum entstanden sein.

Damit wäre nun ein entscheidendes Beispiel für einen proethnischen Eigennamen gewonnen, — vorausgesetzt, dass auch die erste der obigen drei Bedingungen erfüllt wäre. Das aber ist, wie M. Müller selbst hervorhebt, nur zum Teil der Fall: Divás nápātā oder putrāsas entsprechen zwar nach der wahrscheinlichsten Deutung des griechischen Namens dem Sinn, aber nicht der Form nach den Διὸς κοῦροι. M. Müller wundert sich deshalb sogar selbst darüber, dass gerade diese Gleichung verhältnismässig viel Anklang gefunden habe. Entscheidend ist auch sie nicht.

Es fragt sich nun, ob die drei Gleichungen vielleicht vereint eine Beweiskraft besitzen, die jeder einzelnen abzusprechen ist. Dyēus als Bezeichnung des Himmels ist für die Ursprache zwar mit grosser Wahrscheinlichkeit erschlossen, aber doch in den Sondersprachen fast verschollen; die wichtigsten Beweise sind eben die hier in Frage stehenden mythologischen Namen. Diese werden dadurch in eine hohe Zeit hinaufgerückt. Dazu stimmt, dass deiwo, das schon nach seiner Bildung hochaltertümlich ist, seiner Bedeutung nach kaum zu den notwendigen Bedürfnissen einer primitiven Sprache gehört; solche Worte pflegen sich nicht so gleichmässig zu erhalten, wenn sie nicht Träger eines abgeleiteten Begriffs sind, und da nun für deiwo wirklich ein solcher überliefert ist, so liegt es sehr nahe, ihn möglichst hoch hinaufzurücken. Das sind schwerwiegende Gründe, die obige Frage zu bejahen; indessen vermindert sich ihr Gewicht doch bei näherer Prüfung. Die nord- und mitteleuropäischen Sprachen kommen für die Geschichte des ältesten Wortschatzes wenig in Betracht; die weitaus meisten Quellen sind relativ jung, später als die Rezeption des Christentums, die namentlich auf ein Wort wie 'Himmel', an das sich leicht mythologische Erinnerungen knüpfen konnten, zerstörend einwirken musste. Bei denjenigen Völkern, die aus dem Himmel einen Gottesnamen gemacht hatten, schränkte natürlich eben dieser den Gebrauch des Appellativums ein: es ist bezeichnend, dass das letztere zwar nicht vor dem weniger entwickelten Dyāus, wohl aber vor dem übermächtigen Zeus und Juppiter fast vollständig schwand, d. h. neben dem letzteren sich nur der Bedeutung und der Form nach differenziert, als diēs, und auch neben Zeus sich nur in solchen Verbindungen halten konnte, wo ausnahmsweise der Gottesname ihm zum Schutze gereichte.

Damit ist allerdings nur ein Teil der oben angeführten Wahrscheinlichkeitsgründe entkräftet, und auch dieser nicht vollständig. Aber es bleiben gleichberechtigt drei oder für den, der mit dem Berichterstatter eine selbständige Entstehung dieser Vorstellungen für ausgeschlossen hält, wenigstens zwei Möglichkeiten: Entstehung in der proethnischen Urzeit und Entlehnung. Die letztere könnte zu sehr verschiedenen Zeiten und auf verschiedenem Wege erfolgt sein: so könnten z. B. die genannten mitteleuropäischen Gottheiten aus der Kultur der klassischen Völker stammen — wobei auch noch ein erheblicher Spielraum der Zeit bleiben würde — sie könnten aber auch Jahrtausende früher direkt aus der älteren orientalischen Kultur entlehnt sein. Doch das sind spätere Fragen; noch ist die Hauptfrage nicht entschieden, ob die Vorstellungen vom Himmel und seinen Kindern bloss innerhalb der indogermanischen Völker von Generation zu Generation oder ob sie auch von Volk zu Volk mitgeteilt worden sind. Die Wagschalen stehen sich, wie gesagt, ziemlich gleich, und wenn eine Entscheidung überhaupt möglich ist, neigt sie eher der zweiten Erklärung zu. Der griechische Dioskurenmythos setzt wahrscheinlich die Kenntnis eines Zodiakalzeichens voraus. Nun wäre zwar möglich, dass der Glaube an die sturmbeschwichtigende Macht dieses Zeichens aus der Mythologie in die Meteorologie übertragen wäre; ist aber das Verhältnis, wie in den meisten ähnlichen Fällen, umgekehrt, so müssen auch die Açvins, die ebenfalls als Retter in der Seenot gelten, in einer fernen Zeit — wenn auch vielleicht nicht bei den Indern selbst — das Sternbild der himmlischen Zwillinge gewesen sein. Da kaum anzunehmen ist, dass unabhängig derselbe siderische mit demselben meteorologischen Mythos verschmolzen ist, so müsste die siderische Beziehung, also auch die Kenntnis des Zodiakalzeichens in die panarische Periode hinaufreichen. Höchst wahrscheinlich ist aber der Tierkreis von einem vorderasiatischen Volke gefunden worden, von dem ihn die Arier erst nach ihrer Teilung empfingen. Nun ist aus eben den Landen, wo der Zodiakus aufkam, ein Mythos überliefert, der mit dem Açvinmythos zwar keineswegs identisch ist, aber doch eine Vergleichung lohnt. Ps. Jes. 14 12 sagt an einer Stelle, die den Untergang des babylonischen Reiches mit Zügen schildert, die der babylonischen Mythologie entlehnt sind: Wie bist du vom Himmel herabgefallen, Hēlēl, Sohn der Morgenröte! Helel ʿder

Glänzende' wird von den alten Erklärern als Morgenstern gedeutet; offenbar ist er das Vorbild für den griechischen Phaethon, der ebenfalls Morgenstern, ebenfalls der 'Glänzende', ebenfalls Sohn der Morgenröte heisst und der ebenfalls vom Himmel herabfällt. Es leuchtet ein, dass, wo der Mythos von dem Rosselenker Morgenstern gedichtet wurde, der auf den Wagen der Sonne steigt, auch das Urbild für die beiden Açvin gesucht werden kann, die die Sūryā auf ihren Wagen nehmen. Von den Himmelssöhnen ist aber der 'Himmelsvater', sind die 'Himmlischen' kaum zu trennen. Auch für sie finden wir sehr passende Vorbilder im Euphrat- und Tigrisland. Alles dies scheint mir doch die Möglichkeit vielleicht nicht geradezu zu empfehlen, aber doch erwägenswert erscheinen zu lassen, ob nicht dieser ganze Vorstellungskreis den Indogermanen erst nach der Völkerteilung bekannt geworden sei.

Dass es unter den andern mythologischen Gleichungen keine völlig gesicherten Beweise für panarische Gottesdienste giebt, ist oft hervorgehoben worden und wird wohl auch von M. Müller selbst nicht ernstlich bestritten, obwohl er bisweilen das Gegenteil zu sagen scheint. Um uns über den Grad der Wahrscheinlichkeit der Hypothese zu verständigen, müssen wir auch auf diese eingehen. Natürlich kann die Mangelhaftigkeit der Lautentsprechung bis zu einem gewissen Grade durch vollständige sachliche Zusammengehörigkeit ausgeglichen werden und umgekehrt. Das Letztere ist schon jetzt weit eher möglich und wird es in Zukunft immer mehr werden. Mit fortschreitender Erkenntnis der Lautgesetze vermindert sich natürlich die Zahl der Anomalien und dementsprechend bedarf es um so grösserer innerer Evidenz, um trotz der äusseren Verschiedenheit den Zusammenhang zu erweisen. Zwei so offenbar zusammengehörige Worte wie Vater, pater, pitar sind in einer Zeit, wo die Zahl der unerklärbaren Ausnahmen noch sehr gross war, trotz des zwar durch andere Beispiele gestützten, aber doch regelwidrigen Auslauts im Germanischen und des Vokals im Indischen unbedenklich zusammengestellt worden, und zwar mit Recht, wie sich seitdem ergeben hat. Ganz anders verhält es sich heutzutage mit deus und θεός. Der Lautwandel, der bei der Annahme ihrer Identität angenommen werden müsste, wäre nicht blos unerklärlich, sondern geradezu beispiellos, und da das heutzutage weit mehr besagt als vor dreissig Jahren, ist diese Zu-

sammenstellung nicht mehr gestattet — oder vielleicht auch noch nicht: denn ganz ausgeschlossen ist es ja nicht, dass in Zukunft eine Analogie sich darbietet. Gegenwärtig aber ist, da der Begriff 'Gott' durch sehr verschiedene Worte ausgedrückt werden kann und thatsächlich ausgedrückt worden ist, die sachliche Uebereinstimmung nicht mehr schwer genug, um als Gegengewicht gegen die lautliche Differenz in die Wagschale zu fallen. Weit schwieriger liegt der Fall bei solchen Eigennamen, die nicht zugleich Appellativa sind. Eine Evidenz des Zusammenhanges kann es hier fast nie geben, es sei denn bei dialektischen Varianten, wie Ἀρτέμιδος, Ἄρτεμιτος. Und selbst hier ist ein Irrtum sehr leicht möglich. Die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Namensformen für Odysseus schien trotz des irrationalen Lautwandels selbstverständlich; trotzdem kann jetzt nicht bezweifelt werden, dass entweder die Form mit ὁ ganz frei erfunden, oder dass, was ich für wahrscheinlicher halte, zwei verschiedene Namen, der 'Zürner' (vgl. ὠδυσάμην) und der 'Klager' (vgl. ὀλολυγή) fälschlich ausgeglichen sind. Aber sie sind doch wenigstens ausgeglichen worden, und darum war ihre Zusammengehörigkeit an sich nicht unwahrscheinlich. Weit schwieriger liegt schon der Fall bei zwei benachbarten Völkern. Die antiken Gleichsetzungen hellenischer und römischer Gottheiten sind grossenteils zweifelhaft und zum Teil entschieden falsch. Ist das Altertum, das von diesen Kulten doch eine weit lebendigere Anschauung besass als wir, irre gegangen, so wird unsere Hoffnung sehr herabgestimmt, aus oft ganz spärlichen Trümmern von verschollenen Mythen die Identität der Teile, zu denen sie gehörten, zu erweisen. Ein solches Beispiel, wie die Dioskuren- und Açvinsage, kommt in der ganzen indogermanischen Mythologie nicht wieder vor; fast immer ist selbst die sachliche Zusammengehörigkeit ganz zweifelhaft. Dass Athena, Daphne und Ahana, dass Kerberos und Çarvara, dass Hermeias und Saramēyas dem Sinn nach identisch seien, sind Hypothesen, die nicht durch andere, durch die Annahme ihrer lautlichen Uebereinstimmung gestützt werden können. Bei der Besprechung des zweiten Teiles wird sich Gelegenheit bieten, dies im einzelnen nachzuweisen.

Panarische Gottheiten sind meines Erachtens auch durch das neue Werk M. Müller's nicht erwiesen. Die ganze Hypothese hängt von drei Bezeichnungen ab, über die gegenwärtig

ein sicheres Urteil nicht möglich ist. Unter diesen Umständen sind wir verpflichtet, da wo sich andere wahrscheinliche Erklärungsversuche für die Uebereinstimmung mythischer Vorstellungen darbieten, auch diese ins Auge zu fassen. Es ist eine der sichersten Thatsachen, dass der Kultus bei den antiken Völkern, bei Römern, Griechen und Barbaren nicht blos in allen leitenden Gedanken, sondern auch in sehr vielen Einzelheiten übereinstimmte. Dass hier Entlehnungen stattgefunden haben müssen, scheint mir sicher. Dass mit den Kulten auch die zu ihnen gehörigen Mythen mitgewandert sind, ist auf dem Weg von Griechenland nach Italien zu erweisen, für den Weg über das ägäische Meer wenigstens wahrscheinlich. Aber hüten wir uns vor voreiliger Verallgemeinerung. Der Götterglaube und die Mythen der Griechen gehören wahrscheinlich verschiedenen Perioden an; dass einzelnes, wie die Verehrung des Vaters Himmel und der Himmelssöhne, bis in die Urzeit zurückreicht, ist, wenngleich nicht bewiesen, so doch möglich.

Berlin. O. Gruppe.

Paul Herrmann, Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung. Mit 11 Abbildungen im Text. Leipzig, W. Engelmann, 1898. VIII u. 545 S. 8°. M. 8.—.

An Gesamtdarstellungen deutscher und germanischer Mythologie, worin die Ergebnisse der neueren Forschung zusammengefasst und auch weiteren Kreisen vermittelt werden, haben wir keinen Mangel. KAUFFMANN's Deutsche Mythologie in der Göschenschen Sammlung eröffnete 1890 den Reigen, zugleich erschien MOGK's Mythologie in PAUL's Grundriss. E. H. MEYER's Germanische Mythologie bot 1891 dem Fachmann eine reiche, aber auch oft allzu weitschweifige und unkritische Materialsammlung. 1893 erlebte KAUFFMANN's Büchlein eine neue Auflage. 1894 lieferte ich selbst ein ähnliches Büchlein über Götterglauben und Göttersagen der Germanen in den Schulausgaben von H. Schiller & V. Valentin, 1895 mein umfangreicher angelegtes Handbuch der germanischen Mythologie. Diesem folgte 1897 G. KLEE mit einer kleinen deutschen Mythologie in den Schulausgaben von Velhagen & Klasing. Soeben giebt MOGK eine kurze, treffliche Schilderung der altdeutschen heidnischen Religion in

H. Meyer's deutschem Volkstum 1898, S. 319—34; seine Mythologie in Paul's Grundriss erschien in zweiter verbesserter Auflage auch als Sonderausgabe ebenfalls 1898. Also der Tisch ist überreich besetzt. Bei Kauffmann, Meyer und Mogk machen sich besondere Richtungen geltend, so dass ihre Bücher sehr wohl nebeneinander Platz haben. Ueberall natürlich herrscht das Bestreben, den mythologischen Stoff einerseits zu vermehren, andererseits in neue Beleuchtung zu rücken, indem die in Einzeluntersuchungen aller Art gewonnenen Gesichtspunkte aufs Ganze angewandt werden.

Das Buch von Paul Herrmann ist ziemlich umfangreich angelegt, obwohl es sich auf die deutsche Mythologie im engeren Sinne beschränkt und die nordischen Quellen ausschliesst. Herrmann hegt die Absicht, die nordische Mythologie in einem besonderen Bande zu behandeln. Er schreibt nur für Laien, für Lehrer und Schüler, er verzichtet daher auf jegliche kritische Darstellung und berichtet nur die ihm gesichert erscheinenden mythologischen Thatsachen unter Angabe der Quellenzeugnisse. Das klingt ja ganz erbaulich und verlässig. Der Mythologe muss aber vor allem genau wissen, was eine annähernd gesicherte zur Popularisierung schlechthin geeignete Thatsache ist. Wenn wir dem schön gedruckten, hübsch ausgestatteten Buch, das auch einige dankenswerte Abbildungen mythologischer Denkmäler, z. B. den Mars-Thingsusaltar, Nehalennia- und Matronensteine, Runen u. s. w. enthält, eine geschmackvolle, gefällige und im grossen Ganzen richtige Darstellung zugestehen müssen, so erscheinen doch viele Einzelheiten so bedenklich, dass wir den Verf. nicht überall als einen zuverlässigen Laienführer bezeichnen können. Er hat die wichtigsten Quellen und wissenschaftlichen Schriften mit Verständnis gelesen, aber zuweilen fehlt ihm selbständiges kritisches Urteil, so dass er Meinungen, die von der Forschung nie anerkannt wurden, für erwiesen hält oder Meinungen von gänzlich hypothetischem Charakter unberechtigter Weise aufnimmt und verbreitet. Im Litteraturblatt für germ. und romanische Philologie 1899 Nr. 7 habe ich einige derartige Stellen gerügt. Ich beschränke mich hier auf wenige Beispiele. Mit Müllenhoff zieht Herrmann die Heldensage zur Ergänzung der Göttersage heran. Den Inhalt des mhd. Spielmannsgedichtes von Orendel betrachtet er für einen Tiumythus. In Wirklichkeit ist das Gedicht bunt zusammengewürfelt aus Kreuzzugsanekdoten,

Legenden und Motiven des hellenistischen Apolloniusromanes. Der Mythолog verzichtet also lieber auf solches Material. Auf dem Mars-Thingsusstein erblicken wir ein römisches Bild, Mars mit der Gans und Viktorien. HOFFORY machte daraus Tiu mit Schwan und Walküren. Diese poesievolle Deutung ist längst aufgegeben, aber HERRMANN nimmt sie auf. Das gotische Weihnachtsspiel am byzantinischen Hofe stellte KÖGEL in seiner Ahd. Litteraturgeschichte in mythische Beleuchtung. KRAUS in den Beiträgen XX widerlegte diese Behauptung gründlich und allgemein überzeugend. HERRMANN weiss aber nichts davon und schreibt KÖGEL nach. Die ahd. Litteraturgeschichte hat das Wessobrunner Gebet und Muspilli allmählich als rein christliche geistliche Dichtungen erkannt, HERRMANN behauptet wieder heidnischen Inhalt. Durch Verbreitung veralteter, falscher und unreifer Hypothesen, vollends ohne die Warnungstafel litterarischer Nachweise, kann mithin das Buch leicht schaden. Seine Vorzüge werden durch zahlreiche Mängel beeinträchtigt. Für den Laien ist das Buch stellenweise zu unkritisch gearbeitet, dem Fachmann bringt es nichts neues.

Rostock. W. Golther.

Hubert Jansen, Verbreitung des Islâms mit Angabe der verschiedenen Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften in den verschiedenen Ländern der Erde 1890 bis 1897. Mit Benützung der neuesten Angaben (Zählungen, Berechnungen, Schätzungen und Vermutungen) ermittelt und mit den Quellenangaben versehen. Friedrichshagen (bei Berlin), Selbstverlag des Verfassers (Berlin, P. Scheller) 1897. Autographiert. 78 S. gr. 8°. M. 2.—.

Paul Lapie, Les Civilisations Tunisiennes — Muselmans — Israélites — Européens — étude de psychologie sociale. Paris, Felix Alcan, 1898. 304 S. 8°. Fr. 3.50.

Julius Wellhausen, Reste arabischen Heidentums. 2. Ausgabe. Berlin, Georg Reimer, 1897. VIII u. 250 S. gr. 8°. M. 8.—.

Das Buch von JANSEN ist eine mit ausserordentlichem Fleisse zusammengetragene Statistik des Islam, nicht allein nach der Zahl seiner Bekenner, sondern auch mit Berücksichtigung der zahlreichen Bruderschaften und Sekten. Der Verf. hat keine Mühe gescheut, um sich in den Besitz möglichst zuverlässigen Materiales zu setzen. Für einen Arabisten ist es natürlich leicht,

ihm eine Reihe von Versehen und Irrtümern nachzuweisen. Aber das thut dem Wert seiner Arbeit keinen Abtrag. So schreibt er S. 17 Amīrât, als ob die Endung eine arabische Bildung wäre. Ein Sultanat Nadschd giebt es nicht. Der Fürst, welcher von fast allen Beduinen Mittelarabiens als ihr Herr anerkannt wird, residiert in der Stadt Ḥail und nennt sich Scheich al schujūch und nicht Sultan. Ebenso ist jene geographische Bezeichnung weder amtlich noch ausseramtlich im Gebrauche. Ueberhaupt sind dem Verf. die besten Quellen über die Wahhabitenbewegung unbekannt geblieben. Ich nenne als solche die Reisewerke von J. L. Burckhardt, Palgrave, Ch. M. Doughty, Jul. Euting, des erwähnten Burckhard Notes on the Bedouin's and Wahabys.

Jansen rechnet als Summe rund 260 Millionen heraus. Natürlich ist dabei zu bedenken, dass Fehler von Millionen vorliegen können. Denn genaue Volkszählungen giebt es bekanntlich nur in wenigen Ländern des Islam. Immerhin sind die Jansen'schen Tabellen das Beste und Genaueste, was wir über diesen Gegenstand besitzen, und deshalb für den Religionshistoriker unentbehrlich.

Das Buch von Lapie zerfällt in folgende Kapitel: Ch. I Le principe des civilisations Tunisiennes, Ch. II Les Langues, Ch. III Le richesse, Ch. IV La famille, Ch. V L'État, Ch. VI La religion, Ch. VII L'art.

Der Verf. ist zwar des Arabischen nicht mächtig und konnte deshalb auch in den Geist des Islam nicht tiefer eindringen, aber er hat trotzdem eine grosse Reihe feiner Beobachtungen gemacht, besonders was die Stellung des Islam zu den Juden und das Verhältnis dieser beiden Religionen zu den christlichen Missionen betrifft. Man kann in dieser Beziehung viel aus dem Buche lernen, weshalb ich seine Lektüre allen Interessenten angelegentlich empfehle.

Das Buch Julius Wellhausen's ist schon in der Gestalt der ersten Auflage von der gesamten Kritik einstimmig als ein Meisterwerk allerersten Ranges anerkannt worden. Diese neue Auflage ist bedeutend erweitert, im ganzen um zwei Bogen stärker geworden. Es kann hier nicht der Ort sein, in eine eingehende Besprechung des Werkes einzutreten. Ich möchte aber ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dass das Buch nicht allein für Fachgelehrte geschrieben ist, sondern dass es

auch für weitere Kreise wohl verständlich ist. Der Text ist ebenso lichtvoll und klar, wie anregend und glänzend.

Das Buch zerfällt in folgende Kapitel: Theophore Namen; Das Götzenbuch von Ibn al Kalbi; Die Götter der Zeitgenossen Noah's; Die Töchter Allah's; Andere Götter und Kultusstätten; Spreu von Gottesnamen; Mekka, der Hagg und die Messen; Einrichtungen und Gebräuche des Kultus; Das niedere Heidentum; Religionsgeschichtliches.

Strassburg i. E. Dr. Fr. Schwally.

I. Abhandlungen.

Die alte Hierarchie bei den Chewsuren, ihre Bethäuser und religiösen Gebräuche.

Von

C. Hahn (Tiflis).

Ueber diese Themata ist von dem Direktor des kaukasischen Museums, Dr. Gustav Radde, von mir und anderen schon Verschiedenes veröffentlicht worden. Ich füge hier zu dem schon Veröffentlichten auf Grund grusinischer und russischer Quellen viele neue Details hinzu, welche das Interesse für das kleine kaukasische Bergvolk noch erhöhen können.

I. Der Chewis-Beri. — Zichis-Tawi. Die Bedeutung, Gewalt und die Verpflichtungen des Chewis-Beri. Die heilige Fahne.

Das Amt des Chewis-Beri bei den Chewsuren ist etwas ganz Eigenartiges und stellt sich in alter Zeit unter den grusinischen Königen ganz anders dar, als in der Jetztzeit.

Der Chewis-Beri (das Haupt der Schlucht) war ursprünglich ein weltlicher Beamter mit grossem Einfluss und bedeutender Macht. Die Verordnungen des Königs Georgius, welche einen Teil des Gesetzbuchs des Königs Wachtang ausmachen, weisen dem Chewis-Beri in der Hierarchie der Beamten eine

bestimmte Stellung, seine Pflichten und Machtbefugnisse an. Der Chewis-Beri war in seiner Schlucht unumschränkter Gebieter, aber die Schlucht stellte eine kleine administrative Einheit dar, und der Chewis-Beri war dem „Eristawen", d. i. Statthalter, und dem „Darbas", d. i. dem königlichen Rat, untergeordnet.

Die Bedeutung dieses Beamten geht unter anderem auch daraus hervor, dass der Preis seines Blutes dem des Statthalters gleich kam. Das Blut des Statthalters galt 6000 Silberstücke und ausserdem musste jede Familie jährlich je ein Pferd stellen, nämlich in dem Gebiete, wo der Statthalter getötet wurde. Dasselbe wurde bei Ermordung eines Chewis-Beri verlangt.

Das Amt desselben wurde nicht nur einem angesehenen Mann übertragen, sondern es war erblich in der Familie. Ein gleiches Recht der Vererbung hatten alle höheren Beamten. Amt und Würde gingen nach dem Tod des Vaters auf den ältesten Sohn über. Das Gesetz machte einen Unterschied zwischen den „abgeteilten" (was das Vermögen anbelangt) und den „nichtabgeteilten" Gliedern in der Familie des Chewis-Beri. Wenn ein „nichtabgeteiltes" Glied aus der Familie des Chewis-Beri ein ebenfalls „nichtabgeteiltes" Glied derselben Familie tötete, so wurde des letzteren Blut auf 6000 Silberstücke berechnet, der Mörder auf zwei Jahre von seinem Gut verbannt und sein Haus von dem Eristawen verbrannt. Für die Tötung eines „abgeteilten" Gliedes einer solchen Familie betrug die Busse nur die Hälfte der genannten Summe. Die Mitglieder der Familie beider Kategorien sind dem Chewis-Beri in gleicher Weise unterthan und zum Dienst verpflichtet. So war dieser nicht nur das Haupt seiner Schlucht, sondern auch seiner Familie. Wenn nun die männliche Linie einer solchen Familie ausstarb, so wählte der Statthalter einen dem König ergebenen und dem Lande nützlichen Mann und ernannte ihn im Einvernehmen mit dem königlichen Rat zum Chewis-Beri.

Worin aber bestanden ursprünglich dessen Pflichten? Er war der Anführer der kriegstauglichen Mannschaft in der Schlucht. Ihm wird die Festung und das Feldzeichen anvertraut. Auf den Ruf des Königs war der Chewis-Beri verpflichtet, die „Droscha", d. h. die heilige Fahne, zu erheben und dem Heere voranzugehen; will er dem Aufruf nicht Folge leisten, so „soll er seiner Würde verlustig gehen und ihm Hab und Gut auf ein Jahr abgenommen werden". Im Falle der Erkrankung des Chewis-Beri war sein Bruder oder sein nächster Verwandter verpflichtet, in den Krieg zu ziehen.

Neben dem Chewis-Beri stand der Zichis-Tawi, d. i. Kommandant der Festung. Er wohnte im Dorfe Chado. „Wenn jemand diesen tötete, sei es der Chewis-Beri oder ein anderer, so soll er auf drei Jahre von seinem Eigentum vertrieben und solches für die Krone konfisziert werden; auch soll er 1500 Silberlinge bezahlen." Das Blut des Zichis-Tawi galt also die Hälfte von dem des Chewis-Beri, woraus seine untergeordnete Stellung erhellt. Diese Würde war ebenfalls erblich in der Familie, aber der Wirkungskreis war enger.

Der Chewis-Beri und Zichis-Tawi waren also ursprünglich Militärbeamte und nahmen an den religiösen Angelegenheiten keinen Anteil. Diese lagen anfangs ganz in den Händen der Katholikose und Bischöfe. Erst später wurde ihr Amt ein religiöses und sie wurden zur Ausübung religiöser Gebräuche berufen. Mehr und mehr verlor sich die weltliche Gewalt und zuletzt wurde der Chewis-Beri ausschliesslich ein Diener der Religion.

Bei der verhältnismässig grossen Macht, welche dem Chewis-Beri zukam und bei seinem mächtigen Einfluss liegt die Frage nahe, welchem Stand derselbe eigentlich angehörte. Die Gesetze des Königs Georgius geben darauf keine direkte Antwort. Nur an einer Stelle des Gesetzbuchs finden wir eine beiläufige Andeutung. Da, wo von dem Raub einer verheirateten Frau und einem fahrlässigen Mord die Rede ist, werden

150 Silberstücke als Busse verlangt und dazu bemerkt, dass für Beleidigung eines Chewis-Beri und eines Edelmannes die gleiche Strafe angesetzt sei. Daraus erhellt, dass der Chewis-Beri dem Edelmann gleich war.

Nicht immer waren übrigens die Chewis-Beri treue Unterthanen ihrer Könige. Es kam vor, dass sie auf ihre grosse Macht und ihren Einfluss pochend sich gegen die königliche Gewalt auflehnten, und zum öfteren wurden dieselben „im Interesse der Festigkeit des Thrones und des Scepters" gemassregelt.

In der Gegenwart ist der Chewis-Beri der „Fürst der Ortsheiligtümer — Chati —", der „Hirte des Volks". Dass das so kam, hängt zusammen mit der abgeschlossenen Lage des chewsurischen Landes. Obgleich das Christentum dort sehr früh (342—364) Eingang gefunden hatte, so fasste es doch keine tiefen Wurzeln, denn die Entfernung von den christlichen Klöstern war zu gross. Auch hatte die Kirche oftmals nicht Geistliche genug, um sie in die Berge zu schicken. Dort waren vor allem solche Männer nötig, welche wenigstens die äusseren Gebräuche des Gottesdienstes zu beobachten verstanden. Als solche erwiesen sich die Chewis-Beri mit ihrem grossen Einfluss auf das Volk. In dieser Beziehung haben sie entschieden der christlichen Kirche einen Dienst geleistet; es war von grosser Wichtigkeit, dass sie bei dem von allen Seiten von Mohamedanern umgebenen Volk wenigstens äusserlich die christliche Religion bewahrten. Dass sie mit den Lehren derselben wenig bekannt waren, ist ihnen nicht zum Vorwurf zu machen; infolgedessen aber wurden auch die mit der Lehre vielfach eng zusammenhängenden Bräuche entstellt und verloren ihre ursprüngliche Bedeutung. Leider aber haben sie in dieser entstellten Form sich fest beim Volke eingebürgert, und der Chewis-Beri verdankt sein ganzes Ansehen eben dem Umstande, dass er gewissenhaft über die Erhaltung dieser Bräuche wacht. Eine mächtige Stütze bildet die Kaste der

Diener an den Heiligtümern, welche mit der Zeit sehr zahlreich geworden sind, so die Chuzesen, Dekanosen, Dasturen etc. Diese scheuen sich nicht, in eigensüchtiger Absicht zum Betrug ihre Zuflucht zu nehmen und die Wahl eines Chewis-Beri dem Willen eines Heiligen zuzuschreiben.

Wie dem auch sein mag, jedenfalls steht derselbe durch die Reinheit seiner Sitten höher als alle anderen. Sein Prestige erhält sich durch die glänzende Vergangenheit seiner Amtswürde und durch die heilige Fahne, welche bei ihm verwahrt wird und welche ihm niemals jemand geraubt hat. Bei jedem Gemeindeheiligtum existiert ein solches heiliges Zeichen, welches der Chewis-Beri nur zur Zeit der Feste hervorholt. Früher zog hinter der Fahne ein wohlbewaffneter Heerhaufe einher, jetzt ist an dessen Stelle eine festlich gekleidete Volksschaar getreten, welche mit Andacht zu der Fahne aufschaut. Mit der Droscha in der Hand ist der Chewis-Beri unumschränkter Gebieter, ein Wort desselben genügt, damit das Volk in schwerer und in freudiger Zeit ihm folge; eine solche gewaltige Anziehungskraft hat die Droscha; ihr Anblick begeistert das Volk. Der Kampf der christlichen Geistlichkeit hat bis jetzt die Bedeutung des Chewis-Beri nicht zu verringern vermocht; nur die Verbreitung von Bildung im Volk und reifere Anschauung in religiösen Dingen kann das Ansehen desselben untergraben.

II. Die Chati. — Die Darbasi. — Die den Chati gehörigen Güter. — Der Schulta. — Die Dasturi.

Das gesellschaftliche Leben der Chewsuren hat hauptsächlich religiösen Charakter. Jede Gemeinde hat ihr Heiligtum, „Chati“. Wenn das Glied einer Gemeinde in eine andere übersiedelt, so wird er das Heiligtum des neuen Ortes allerdings auch verehren, aber er sagt sich von dem heimischen Chati nicht los. Denn damit würde er sich auch von seiner Familie und seinem Geschlecht lossagen. Das Band aber, welches alle Mitglieder einer Gemeinde umschlingt, ist das,

dass jeder zu derselben Gehörige sich unter dem Schutz der ganzen Gesellschaft befindet; die Gesellschaft aber ist der „Kma“, d. i. Sklavin und Leibeigene des Chati. Dieses Band hat auch eine juristische Unterlage. Denn in Chewsurien gehört fast alles Land einem der Heiligtümer und den dieselben in sich bergenden Gemeinden, während der Privatbesitz ziemlich gering ist. Die Chewsuren geben, wenn sie das Land unter sich teilen, den Eltern keinen Anteil, aber der Vater hat als Haupt der Familie das Recht, den schönsten und besten Teil des Gutes dem Chati zu opfern. So hat also der Chati überall und in allem den Vorzug und er leitet durch den Chewis-Beri das Volk. Die Blutrache ist ebenfalls dem Einfluss des Chati unterworfen. Wenn der von den Bluträchern verfolgte Chewsure sich mit diesen aussöhnen will, so muss er zu dem Heiligtum der Bluträcher gehen und dort einen Kessel, eine silberne Schale und ein Schaf als Opfer darbringen, dann erst kann die Versöhnung stattfinden.

Beschreiben wir die Chati etwas näher. Das ist eigentlich eine „Betstätte“. Auf „heiliger Erde“ ist eine einfache Umfassungsmauer ohne Bindemittel errichtet; innerhalb derselben liegt oftmals ein steinernes Bethaus; gewöhnlich fehlen die Heiligenbilder; nur die Geweihe von Hirschen und Steinböcken und ähnliche Trophäen zeigen an, dass das kein gewöhnlicher Ort ist. Oftmals ist die Umfassungsmauer halb verfallen. Der Chati liegt immer auf einem weithin sichtbaren, etwas erhöhten Platz, ist in der Regel von Bäumen umgeben und trägt den Namen irgend eines Heiligen, zu dessen Ehren auch das örtliche Fest stattfindet.

Die „Darbasi“, d. i. eine steinerne Hütte, befindet sich in der Regel in der Nähe des Chati. Dort versammeln sich die Diener am Heiligtum. Daneben steht eine primitive Bierbrauerei mit den nötigen Utensilien. Der Zutritt zu den Darbasi ist nur den „Dienern des Chati“ gestattet.

Der Chati hat sein Eigentum, bestehend in Ländereien und Wäldern. Diese dem Heiligtum gehörenden Liegenschaften werden von bestimmten Personen bewacht, welche von Zeit zu Zeit neu gewählt werden. Verpflichtet zu diesem Dienste sind alle, welche das 15. Lebensjahr erreicht haben. Von den Einnahmen aus den heiligen Gütern werden die Ausgaben für das beim Heiligtum stattfindende Fest (eine Art Kirchweihe) bestritten. Die Verwaltung der Einnahmen und die Verfügung über die Ausgaben liegt in den Händen der „Schulta“ und der „Dasturi“

Die Schulta nehmen unter den Dienern des Chati den letzten Platz ein. In jedem Dorfe giebt es ihrer zwei. Sie sind verpflichtet, das dem Chati gehörende Feld zu besäen, die Garben zu dreschen (mittelst der im Kaukasus üblichen Schlitten), und das gewonnene Korn zu reinigen. Auch messen sie den Dasturi die zum Bierbrauen nötige Gerste aus der Vorratskammer des Chati ab. Zu verköstigen haben sie sich selbst, zum Lohn für ihre Mühe erhalten sie das Stroh von der Gerste.

Gepflügt wird das heilige Land von der ganzen Bevölkerung und zwar an einem Sonnabend. Ebenso nehmen alle Teil an dem Schneiden des Getreides und an dem Transport der Garben zu dem Chati.

Da die Diener am Heiligtum nach der Vorstellung der Chewsuren auch selbst „heilig“ sind, so muss der Schulta einen reinen Lebenswandel führen. So lange er im Dienste steht und vor dem Feste des Ortsheiligtums darf er kein Weib berühren, ja er muss vor allem das Zusammensein mit Weibern vermeiden, welche sich im Zustand der Menstruation befinden. Während des Festes darf der Schulta nicht in die Darbasi eintreten, sondern hat beim übrigen Volk zu stehen.

Die Dasturi sind die Bierbrauer und Köche des Heiligtums; jeder, der zu diesem Amt für eine gewisse Zeit gewählt wird, muss dasselbe annehmen. Sobald der Schulta dem

Dasturi die Gerste aus der Vorratskammer ablässt, tritt der letztere sein Amt an. Er bringt die Gerste in die Brauerei und beginnt das Bier zu brauen. Seine Pflicht ist es auch, aus dem „heiligen Walde", dessen Obhut ihm anvertraut ist, das Brennholz zum Brauen zu bereiten und auf eigene Kosten den Hopfen zu beschaffen. Das nötige Wasser schafft das ganze Dorf herbei. Während der ganzen Festzeit haben die Dasturi die Speisen für die Chuzi und Dekanosen, die Priester am Heiligtum, zu bereiten und dieselben bei der Tafel zu bedienen. Auch bewirten sie das zum Fest kommende Volk mit Bier und Speisen.

Die Schulta sind einander gleichgestellt; unter den Dasturi unterscheidet man „grosse" und „kleine". Die „grossen" werden für die grosse Festzeit ernannt, zu welchen das Volk von allen Seiten zusammenströmt, die „kleinen" zu den kleinen Festen, an welchen nur das betreffende Volk teilnimmt.

An „Heiligkeit" steht der Dasturi höher als der Schulta; er verbringt die Zeit mit den Chuzi und Dekanosen in dem Darbasi. Wenn ein Opfertier geschlachtet wird, so halten die Dasturi dessen Füsse, während der Chuzi es schlachtet, und besprengen mit seinem Blut denjenigen, der das Opfertier gebracht hat, und dessen Familie. Die Dasturi dürfen nicht einmal an den Häuschen oder Hütten der in Menstruation befindlichen Weiber vorbeigehen und müssen einen ganzen Monat vor dem Fest jeglichen Umgang mit den Frauen meiden.

Der Schulta und die Dasturi verwalten das ganze Eigentum des Chati, so lange sie im Dienste stehen.

Die Priester am Heiligtum sind die Chuzi und der Dekanos, welche die religiösen Bräuche ausüben. Sie werden nicht vom Volk gewählt, sondern von dem Chati durch den Mund der „Kadagi", d. i. Wahrsager. An Heiligkeit stehen sie höher, als alle anderen Diener des Heiligtums.

Jedes Dorf hat seinen Chuzi. Krankheit giebt die Veranlassung zu seiner Wahl. Die Kadagi erklären dem Be-

treffenden: „Die Krankheit hat dich deshalb befallen, weil der Chati dich als Chuzi zu haben wünscht.“ Damit ist die Sache abgemacht. Der Chuzi muss dabei im Chati ein Opfer in Gestalt eines Stückes Vieh darbringen. Niemand darf an die Stelle des Chuzi treten, so lange er seinen Dienst nicht verlässt.

Der Chuzi verrichtet die religiösen Gebräuche, welche denen der christlichen Kirche gleichkommen, welche aber bei jeglichem Mangel an Bildung und da er nicht zu lesen versteht, gänzlich verstümmelt sind. Der Chuzi hält das Gebet, vollbringt die heiligen Handlungen, schlachtet die Opfertiere, segnet die Festmahlzeiten, verrichtet die beim Begräbnis und bei der Gedenkfeier[1] für die Abgeschiedenen üblichen Gebräuche,

---

[1] Die Gedenkfeier an die Abgeschiedenen zerfällt in 7 Kategorien:

1. Sult-Amoslwa, d. i. das Herauslassen des Geistes. So wird der Brauch genannt, nach welchem der Sterbende aus dem Haus herausgetragen wird, um dasselbe nicht zu verunreinigen.

2. Rigi-Samarchi, d. i. das eigentliche Begräbnis und Ansingen der Leiche.

3. Die Nennung des Namens des Verstorbenen bei der einige Tage nach dem Tode stattfindenden Gedächtnisfeier.

4. Samteli, d. i. „Licht“, besteht in der Austeilung von Lichten bei der zweiten Gedächtnisfeier. Die Lichte werden an die erwachsenen Kinder und an schwangere Frauen ausgeteilt. Erstere erhalten ein Licht, die letzteren deren zwei. Nach der üblichen Zeremonie und nach der Klage über den Toten werden alle Besucher bewirtet.

5. Sulta-Greba = die Versammlung der Geister. Der Chewsure glaubt, dass die Seelen der verstorbenen Verwandten ein ganzes Jahr lang ihr Haus aufsuchen, und deshalb werden die Seelen am Samstag in der zweiten Fastenwoche mit einem eigens für sie hergerichteten Mahl bewirtet, wobei die Anwesenden die aufgegebenen Speisen aufessen.

6. Tzel-Taweba, d. i. die Gedenkfeier nach Ablauf eines Jahres.

7. Sogleich nach dieser Feier beginnt das Taw-Mosaparsav, d. i. das Rasieren des Gesichts und Scheeren des Bartes und Haupthaares. Nach dem Tode eines nahen Verwandten lässt man nämlich ein Jahr lang das Haar wachsen. An das Scheeren des Haares schliesst sich eine Schmauserei an. Bei allen Gedenkfeiern überhaupt wird Vieh geschlachtet, alle Verwandte des Verstorbenen müssen der Feier anwohnen, aber sie sind verpflichtet, Schnaps mitzubringen.

segnet das Volk etc. Ausserdem weissagt er über das Schicksal der Menschen, sagt Erkrankungen von Menschen und Tieren vorher. Die Art und Weise der Weissagung ist bemerkenswert. Vor dem Schlaf legt der Chuzi die Mütze des ihn Befragenden unter seinen Kopf und sieht dann im Traume das künftige Schicksal desselben. Während des Festes am Heiligtum sorgt der Chuzi durch sein moralisches Ansehen dafür, dass alles im Frieden und in Ordnung verlaufe, und bestraft die Streitenden, welche je nachdem ein Schaf oder eine Summe Geld bezahlen müssen.

Den Chuzi und dem Dekanos sind anvertraut der Chati, die Droscha und verschiedene Schätze des Heiligtums, wie silberne Schalen und andere Trinkgefässe. Die Chuzi und der Dekanos haben diese Dinge in dasjenige Heiligtum zu verbringen, wo das Fest stattfindet. Der Chuzi trägt die etwaigen Heiligenbilder, der Dekanos die Droscha und die silbernen Gefässe. Am Vorabend des Festes werden die heiligen Gegenstände ins Heiligtum verbracht. Das Volk verneigt sich andächtig, fällt vor der Droscha auf die Kniee und ruft mit einer Stimme aus: „Sieg dem Herrn (d. i. dem Heiligtum) und seinem Knecht (d. i. dem Volk)!“ Dieser Ausruf wird Salmis-Mitana, d. i. „Willkomm“, genannt. Die Droscha wird im Heiligtum aufgestellt; der Chuzi schlachtet die Opfertiere und der Dasturi besprengt das Volk mit deren Blut. Vier Tage nach Beendigung des Festes werden die heiligen Gegenstände in eine unzugängliche Höhle übertragen, damit niemand sie rauben könne. Ehe diese Prozession beginnt, erheben Chuzi und Dekanos die mit Bier gefüllten Schalen. Es herrscht allgemeine Stille. Der Chuzi spricht den Fluch; er verflucht die Verräter des Dorfes, die Diebe und alle, die dem Dorfe Schaden bringen wollen, dabei giesst er das Bier auf die Erde und ruft: „So wie diese Schale geleert wird, so möge das Haus und die Familie dessen veröden, der ein Verräter wird am Dorf, der nicht treu bleibt und ergeben dem Volke!“

Das Volk spricht dazu „Amen! Amen!“ Bei dieser Zeremonie müssen auch die Frauen und Kinder zugegen sein, denn mit der Verfluchung ist zugleich der Eid der Treue vor dem Heiligtum und vor der Droscha verbunden.

Der Chuzi ist eine sehr einflussreiche Person und steht beim Volk in grossen Ehren. Niemand darf ihn weder mit Wort noch That beleidigen. Er ist materiell ziemlich gut gestellt und erhält für seinen Dienst eine bestimmte Belohnung in Geld. Die Häute und die Hälfte der Opfertiere gehören ihm und dem Dekanosen und zwar erhält der Chuzi mehr als der letztere. Wenn das Vieh von einer Krankheit befallen wird, so werden die erkrankten Tiere dem Heiligtum zum Opfer dargebracht, damit das gesunde erhalten bleibe. Dem Chuzi gehören von diesen Tieren die linken Füsse und Oberschenkel. Nach der Meinung des Chewsuren taugt ein 15-jähriger Stier nichts mehr zur Arbeit und wird geschlachtet, und der Chuzi erhält wieder seinen Anteil.

Der Chuzi muss sich durch Reinheit der Sitten auszeichnen, er ist verpflichtet, sechs Wochen vor dem Fest das Ehebett zu meiden. Wenn er im Traume ein Weib sieht, so muss er sich, selbst im strengsten Winter, im Flusse baden und hat dennoch kein Recht, die heiligen Handlungen zu verrichten. Ein solcher Traum gilt für eine grosse Sünde. Eine Frau, bei welcher die Menstruation zu Ende ist, gilt immer noch für unrein; sie darf den Chuzi nicht ansprechen, darf nicht auf dem Wege gehen, wo alle gehen, sondern auf Seitenpfaden, wo der Mist abgelagert wird. Betritt aber eine solche Frau aus Versehen den allgemeinen Weg, so hält es der Chuzi für eine Sünde, auf diesem Wege zu gehen. Die grösste Sünde aber ist es, wenn er den Fuss auf das Land setzt, wo die Menstruationshütten stehen. Er darf nicht einmal dahin schauen, wo diese sich befinden. Er muss ausserdem die Fasten streng beobachten, täglich Gesicht und Hände waschen und während der Feste sich baden.

Den Chuzi am nächsten stehen die Dekanosen. Auch sie werden von den Kadagen erwählt. Die Veranlassung zur Wahl giebt ebenfalls Krankheit. Bei seiner Wahl werden Opfertiere geschlachtet, und wenn der Kranke nicht gesund wird, so glaubt man daraus zu ersehen, dass er für den Chati nicht taugt und dass der Grund seiner Krankheit ein anderer ist.

Die Dekanosen sind den Chuzi untergeordnet, sie sind ihre Gehilfen. Der Chuzi schlachtet die Opfertiere, wenn er das Amt des Dekanosen übernimmt. Der Dekanos steht neben dem Chuzi, wenn dieser die heiligen Handlungen verrichtet, er hält dem Opfertier die Füsse, wenn es geschlachtet wird, und segnet das Volk. Eine Woche vor dem Fest am Heiligtum muss der Dekanos die häuslichen Arbeiten aufgeben, sich baden und rein halten. Den Frauen gegenüber hat er dieselben Vorsichtsmassregeln zu treffen, wie der Chuzi.

Wenn der Chuzi und der Dekanos die heiligen Handlungen vollbringen, so besteht ihr Gebet darin, dass sie den Chati anflehen, er möge von dem Dorf und der Gemeinde alles Unheil abwenden und ihr Glück verleihen. Vor allem wird irdisches Glück erfleht. Auch bei den Festen ist die Hauptsache Essen und Trinken.

Jedoch glauben die Chewsuren an einen Zusammenhang zwischen dieser und jener Welt. Es giebt bei ihnen Vermittler zwischen dem allgebietenden Heiligtum und seinen Knechten. Diese Vermittler sind die Kadagi, die dem Volke die Befehle des Gebieters offenbaren. Sie spielen eine grosse Rolle; ebenso die Mesultane, d. i. diejenigen Personen, welche die Beziehungen zu den Geistern der Verstorbenen unterhalten. Es lohnt sich, über dieselben ausführlicher zu sprechen.

Der Kadagi (vielleicht vom griechischen ἅγιος) ist eine geheiligte Person und Diener des Chati. Das Heiligtum selbst erwählt ihn während des Festes, hauptsächlich aber am Morgen des Neujahrs. Das Neujahr ist nämlich ein sehr hoher Festtag.

Die von dem Heiligtum bezeichnete Person zittert, verliert die Besinnung, schreit und phantasiert; das ist eben das Zeichen, dass der Chati sie zum Diener haben will. Der Hauptzweck der Kadagi ist, dem Volk Furcht einzujagen. Im Dorf Ardoti z. B. lief ein Kadagi in Gestalt eines jungen Mädchens im strengsten Winter in den Fluss und verkündete, im eiskalten Wasser sitzend, den Willen des Heiligtums. Um die Würde des Kadagi zu erlangen, ist viel Gewandtheit und Schlauheit nötig, da das Volk sich nicht so leicht betrügen lässt. Nach der Meinung des Volkes giebt es Frauen, welche „den Verstand verlieren“ und in sinnlosen Phrasen weissagen. Solche Weiber werden verlacht und kein anständiger Mensch heiratet ein solches. Bei den jungen Mädchen zeigt sich sehr oft die Lust, Kadagi zu werden, aber das Volk traut ihnen selten, da sie „unvernünftig“ sind. Von solchen Mädchen sagt man, „der Chati quält sie“. „Alte Männer und Frauen passen besser zu Kadagi und geben gute Antworten.“

Die Pflichten der Kadagi bestehen in folgendem: Sie sagen alle Krankheiten und alles Unglück vorher, welche der Chati verhängt, sie erklären die Ursachen der Krankheit, sie verkündigen, wen der Chati als Chuzi oder Dekanosen haben will, welche Opfer der Chati vom Volke wünscht, Vieh oder Lichte, wer mit seinen Abgaben an das Heiligtum im Rückstand ist u. s. w. Das Volk ist überzeugt, dass alles Unglück, welches das Dorf oder eine einzelne Person trifft, von dem Chati ausgeht, und deswegen wird der Kadagi immer befragt, warum der Chati zürne. Der Kadagi übt seine Thätigkeit nur aus, wenn er von dem Dorf oder von einer einzelnen Person befragt wird. Sehr oft haben die Kadagi auch eine andere Verpflichtung. So ist z. B. in Chachabo der Kadagi der Träger der Droscha, der heiligen Fahne, welche ein gewöhnlicher Sterblicher nicht einmal mit dem Finger berühren darf. Ist ein Frauenzimmer Kadagi, so gilt es dennoch für

unrein in der Zeit der Menstruation und darf in dieser Periode sein Amt nicht ausüben.

Die Mesultane haben viele Aehnlichkeit mit den Kadagi. Mesultane sind immer Frauen oder Mädchen nicht unter acht bis neun Jahren. Sie unterhalten sich mit den Geistern der Abgeschiedenen und begeben sich deshalb zu denselben. Die Mesultane erfahren von denselben, welches Unheil dem Dorfe und einzelnen Personen bevorsteht, dabei nennen sie aber niemals die Personen mit Namen. Sie werden natürlich am meisten von denjenigen Familien in Anspruch genommen, in welchen im vergangenen Jahr jemand gestorben ist und zwar um die Zeit, wo „die Kleider des Verstorbenen beweint werden".

Wenn der Mesultane zu den Geistern gehen will, so legt er sich in seinem Hause auf die Erde, wird blass, schläft ein und stellt sich tot, wobei er eigentümliche Laute ausstösst, d. h. „mit den Geistern Zwiesprach hält". Der Uebergang ins Reich der Geister erfolgt im eigenen Hause, jedenfalls nicht im Chati, da die Mesultane meist Weiber sind, welche dem Chati ferner stehen.

Wenn in einer Chewsurenfamilie ein ein- oder zweijähriges Kind erkrankt, so wird der Mesultane befragt. Dieser meldet, dass die Krankheit von der oder jener Seele eines Abgeschiedenen ausgehe und dass man dem Kranken den Namen des Abgeschiedenen geben müsse, auch wenn er schon einen Namen hat. Ist ein Kind drei Jahre alt, so wird der Name nicht mehr verändert. Bei solchen Kindern kann der Mesultane die Ursache der Krankheit schon nicht mehr erraten, und deshalb wendet man sich an den Kadagi. Eine andere Pflicht des Mesultanen besteht darin, dass er die Speisen nennen muss, welche die Seele des Abgeschiedenen wünscht. Diese werden auch sogleich von der Familie des Verstorbenen zubereitet.

Die Mesultane müssen sich beständig rein halten und zwei- bis dreimal im Jahre dem Chati Opfertiere darbringen.

Die Mesultane gelten im Volk für sehr klug und ihre Reden für verständig. Deswegen suchen die Leute sich dieselben geneigt zu machen.

Obgleich die Mesultane für die Wanderungen zu den Geistern keine Belohnung nehmen, zahlt ihnen das Volk mit seiner Hochachtung; alle sind höflich gegen sie und niemand wagt unfreundlich gegen sie zu sein. Bei den Gedenkfeiern nehmen sie unter den Frauen den ersten Platz ein und sitzen oben am Tisch; sie erhalten sehr viel Speisen, und man schickt ihnen Schnaps u. s. w. ins Haus.

Den Kadagen und Dekanosen werden bei solchen Gelegenheiten die gleichen Ehren erwiesen, auch erhalten sie stets mehr Bier als die anderen.

Vier Briefe Wilhelm Mannhardt's.

Mitgeteilt von

W. H. Roscher.

Mit Wilh. Mannhardt (geb. 1831, gest. 1880), dem bahnbrechenden Forscher auf dem Gebiete der Religionswissenschaft und Sagenkunde, insbesondere der germanischen, bin ich gegen das Ende des Jahres 1876 in brieflichen Verkehr getreten, als es sich für ihn darum handelte, mich zu einer öffentlichen Besprechung seiner epochemachenden Wald- und Feldkulte (Berlin 1877) in einer klassisch-philologischen Zeitschrift aufzufordern. Als ich kürzlich wieder einmal Mannhardt's an mich gerichtete Briefe, die ich als ein teures Vermächtnis des grossen Gelehrten aufbewahre, durchlas, hatte ich das Gefühl, dass es eigentlich unrecht von mir wäre, sie der Oeffentlichkeit vorzuenthalten, da sie voll feiner Bemerkungen sachlicher, kritischer und namentlich methodologischer Art sind und ausserdem ein gar helles Licht auf die edle, vom selbstlosesten Streben nach wissenschaftlicher Wahrheit erfüllte Seele Mannhardt's werfen, der bei seinen Lebzeiten, wenigstens bei uns in Deutschland, durchaus nicht die Anerkennung gefunden hat, die er verdiente. Ich lasse daher Mannhardt's an mich gerichtete Briefe mit Auslassung derjenigen Stellen, die für den Leser dieser Zeitschrift kein Interesse haben, hier abdrucken, indem ich nur wenige Anmerkungen bibliographischer

Art unter dem Texte beifüge, die zum tieferen Verständnis der von MANNHARDT besprochenen Probleme notwendig erscheinen. Zum Schlusse erlaube ich mir noch die wichtige Frage anzuregen, was denn eigentlich mit dem grossartigen, MANNHARDT's unermüdlichem Sammelfleisse zu verdankenden „Quellenschatze der Volksüberlieferung", der noch heute als völlig unbenutztes und schwer nutzbares Manuskript wie ein vergrabenes Kleinod in der Berliner Universitätsbibliothek ruht und von dessen ausserordentlichem Wert unzählige Proben in den veröffentlichten Schriften MANNHARDT's beredtes Zeugnis ablegen, in Zukunft werden soll. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Bearbeitung und Veröffentlichung dieser einzigartigen Sammlungen ein epochemachendes Ereignis auf dem Gebiet der Religionswissenschaft und Mythologie sein würde. Es wäre sehr zu wünschen, dass eine der deutschen Akademien — ich denke in erster Linie an die Berliner — sich zur Hebung dieses ausserordentlichen Schatzes entschliessen möchte.

Wurzen, 4. Sept. 1898. W. H. Roscher.

I.

Danzig $18\frac{4}{12}$ 76.

Hochverehrter Herr Professor!

Wollen Sie gütigst gestatten, dass ich mit einer Bitte mich an Sie wenden darf? Soeben ist der zweite Teil meiner „Wald- und Feldkulte" erschienen, der unter dem Titel „Antike Wald- und Feldkulte" ein besonderes für sich stehendes Buch ausmacht. Darf ich es wagen, Sie zu einer Besprechung desselben in „Fleckeisen's Jahrbüchern" oder im „Philologus" aufzufordern? Es ist nachgerade für mich und meine Bestrebungen zu einer Art Lebensfrage geworden, dass so bald als möglich eine öffentliche Kundgebung über mein Werk erfolge, nachdem mein Roggenwolf, Korndämonen, Kly-

tia, Baumkultus, Sonnenmythen das Schicksal gehabt haben, von der ausländischen Presse in England, Frankreich, Italien, Russland, Lettland beachtet und gelobt, von der deutschen wissenschaftlichen Presse völlig totgeschwiegen zu werden. Keine einzige Rezension oder eingehendes Referat ist erschienen. Zwar haben mehrere namhafte Gelehrte unter entschiedenen Zeichen ihrer Zustimmung mir angeboten, Zeugnis für mich abzulegen, sind aber vor eigenen Arbeiten noch nicht dazu gekommen und vertrösten mich nun, da ich zum erstenmale selbst die Feder ansetze, um zur Besprechung meiner Arbeiten anzuregen, auf die baldige gemeinsame Berichterstattung über beide Bände der „Wald- und Feldkulte“ im Verein mit meinen kleineren Schriften. Werden sie aber wirklich so bald die Zeit dazu sich abmüssigen? . . .

Sie, verehrter Herr Professor, waren neben Weinhold und R. v. Raumer der Einzige, der bisher gelegentlich ein Wort über meine Arbeiten gesagt hat, und dies in einer fast allzusehr anerkennenden Weise[1]. Dass auch noch Andere einiges Gute darin fanden, dafür darf ich mich ausser dem Zeugnis der Berliner und Wiener Akademie auf J. und W. Grimm berufen, von denen ersterer über die „German. Mythen“ schrieb, ich hätte eine „ausführliche und fruchtbare Untersuchung angestellt“, die zwar zunächst von dem Grund und Boden deutscher Mythologie ausgehend in ihren Ergebnissen sich auch auf die klassische und orientalische erstreckt — „der Verfasser weiss aus allen Quellen zu schöpfen, und Wenige haben noch unsere Volkslieder, Sagen und Märchen so scharfsinnig und gelehrt benutzt“.

W. Grimm schrieb am 18. Juni 1858 über dasselbe Buch: „Ich wünsche Ihnen Glück zur Vollendung desselben. Sie haben es mit Sorgfalt und Gelehrsamkeit gepflegt. Der reiche Inhalt und der Scharfsinn, mit dem Sie nicht Weniges gedeutet

[1] Vgl. Roscher, Apollon und Mars, S. 3. Leipz. 1873.

haben, sichert ihm einen bleibenden Wert. Es wird Manches weiter geführt, Manches anders verstanden werden, aber es bleibt der frische Eindruck, einen neuen Weg gezeigt zu haben, und man empfindet einen Eindruck, der dem ähnlich ist, womit man ein unbekanntes Land zum erstenmale betritt." Ich habe nie öffentlich von diesen Zeugnissen Gebrauch gemacht, und mache Ihnen davon in keiner anderen Absicht Mitteilung, als um das Gefühl der Vereinsamung zu heben, welches Sie möglicherweise bei dem bisherigen tötlichen Stillschweigen Anderer, die mich mündlich und brieflich in freundschaftlichster Weise ihrer Beistimmung versicherten, beschleichen könnte . . .

Sie werden finden, dass ich gewissermassen auf einem eklektischen Standpunkte stehe, dass ich auf dem aus der Mischung und Verschlingung sehr mannigfaltiger und nicht einfacher, sondern meist zusammengesetzter Erscheinungen bestehenden Gebiete der Mythologie verschiedenen sich heute noch befehdenden oder nebeneinander hergehenden Richtungen, d. h. jeder bis zu einem gewissen Punkte, Berechtigung zugestehe. Weiss ich mich in den Grundanschauungen mit Ihnen eins, so kann ich doch nicht umhin, auch Ihres Gegners Plew Arbeiten Beifall zu zollen, soweit dieselben nicht durch den der Königsberger Schule anklebenden Partikularismus und ihre Vergleichungsscheu beeinträchtigt sind; sie machen gegen Welcker und Preller, wie viel mehr noch gegen Kuhn und Schwartz entschieden einen Fortschritt in Anwendung historischer Gesichtspunkte, aber sie kranken an dem Mangel tieferer Einsicht in das volle Leben mythischer Gebilde. Meine Uebereinstimmung mit Ihren Ergebnissen über Mars und Mamurius Veturius finden sie S. 266, 334, 336 ausgesprochen. Meine abweichende Meinung über die Kentauren S. 48ff. empfehle ich Ihrer Prüfung. Zu meinem grossen Aerger ist bei der durch das Drängen der Verlagshandlung veranlassten eiligen Niederschrift der Vorrede der in Gedanken zurechtgelegte Passus weggeblieben, in welchem ich Usener's Ita-

lische Mythen zusammen mit Ihren „Studien“ und Müllenhoff's Schwerttanz als Anfänge einer neuen, vielverheissenden Richtung in der vergleichenden Behandlung der antiken Mythologie aufführen wollte. Ich muss den Fehler bei nächster sich darbietender Gelegenheit durch nachdrücklichere Hervorhebung dieser Arbeiten ausgleichen.

Dürfte ich einige Stücke Ihrer besonderen Beachtung empfehlen, so möchte ich Sie besonders auf meine Auseinandersetzungen über die Moria S. 26ff., die Phylakossage S. 30, über Cheiron, Peleus und Thetis S. 40ff., Phineus, Harpyien und Boreaden[1] S. 90ff., 206, Picumnus S. 125, Sage vom Tode des grossen Pan S. 132ff., 148ff.[2], Eiresione S. 212ff., Delien — Erntezug S. 237, Panspermie S. 249ff., Kotytia und Bapten S. 258, Maibaum der Atargatis S. 259, Argeer S. 271, Hirpi Sorani S. 323ff. hinzuweisen mir erlauben.

Wenn ich als älteste erreichbare Gestalt der Cheironsage ansetzte: Peleus bekämpft mit Zauberschwert dämonische Ungeheuer, schneidet ihnen die Zungen aus, schläft ein, wird getötet, Cheiron erweckt ihn mit der Heilwurzel, so bin ich jetzt einen Schritt weiter gekommen. Da das Kraut χειρώνιον Schlangen vertreibende Kraft haben soll, dürfen wir annehmen, dass Peleus durch das Gift oder den Hauch einer Schlange umgekommen war. In der alten Sage stand also noch statt der vierfüssigen Tiere der Drache als Gegner des Peleus (wie in der Kychreussage). Also Peleus erschlägt den Drachen, schneidet die Zunge aus, schläft auf dem Berge ein, ein Höfling stiehlt den Drachenleib (vgl. S. 53). Diese älteste griechische Form der Sage stimmt genauer zu den nordeuropäischen Märchen und Heldensagen. Von ihr aus wird rückwärts geschritten werden und untersucht werden dürfen, ob sie in letzter Instanz aus dem durch die vedische Sage vom

[1] Vgl. dazu jetzt Rohde, Rhein. Mus. 50 S. 1ff., Psyche[2] I S. 71ff. und Roscher, Kynanthropie S. 70ff. u. 82ff.

[2] Vgl. jetzt Roscher, Jahrbb. f. kl. Philol. 1892 S. 465ff.

Drachenkampfe Indra's und Trita's und durch die eranische vom Kampfe des Thraetaona vertretenen urarischen Mythenkreise abgeleitet werden könne oder müsse.

Doch ich habe Sie schon allzulange mit meinen Zeilen aufgehalten. Lassen Sie sich noch sagen, dass es mir durchaus ferne liegt, ein Lob meiner Arbeiten provozieren zu wollen, jede der Sache zugute kommende Zurechtweisung werde ich mit Dank aufnehmen, aber wenigstens die Kunde von ihrem Vorhandensein und, falls man ihnen eine solche in irgend etwas zugestehen will, ihrer Bedeutung unter das Publikum zu bringen, ist nachgerade eine unabweisliche Notwendigkeit für den äusseren und inneren Bestand und Fortgang meiner Thätigkeit geworden. Genehmigen Sie einen herzlichen Gruss und die Versicherung ausgezeichneter Hochachtung von Seiten Ihres ergebenen Wilhelm Mannhardt.

II.

Danzig $18\frac{19}{1}77$.

Hochverehrter Herr Professor!

Meine Karte und die „antiken Wald- und Feldkulte“ werden Sie hoffentlich empfangen haben. Jetzt drängt es mich, Ihnen noch einmal herzlich für Ihren l. Brief und für Ihre gütige Zusage zu danken und mich über mehrere Punkte gegen Sie auszusprechen. Zunächst wiederhole ich mein Bedauern, dass gerade der Sie betreffende Passus in der Vorrede durch Schuld meiner Eilfertigkeit ausgefallen ist, da nun leicht der falsche Schein entstehen kann, als gäbe ich mehr auf Plew[1] und seine Gesinnungsgenossen, als auf Ihre Forschung. Wie ich aber zu der Königsberger Schule stehe, werden Sie aus der Vorrede und dem Ganzen meiner Erörterungen deutlich ersehen. Gegenüber v. Hahn, Max Müller und Schwartz

[1] Herausgeber der 3. Aufl. von Preller's Gr. Mythol.

betone ich die Notwendigkeit der Anwendung historisch-philologischer Kritik bei Behandlung der mythologischen Zeugnisse; ich gestehe einzusehen, dass in der unendlichen Fülle griechischer Mythen uns zu grösserem Teile das Produkt der Geistesarbeit historischer Zeit vorliegt; mehr als irgend ein Vorgänger lasse ich die ätiologische Fabel zu ihrem Rechte kommen. Dass ich mit diesem Bekenntnisse Plew bei seiner Ankunft hier entgegenkam, hat trotz der sonstigen Verschiedenheit unserer Standpunkte ein Verständnis zwischen uns begründet, welches soweit reichte, dass er, freilich ohne lebhafteren, inneren Anteil, meinen Auseinandersetzungen Gehör schenkte und ihnen zuweilen seine Billigung nicht versagte; für die Durcharbeitung der Demetermythologie habe ich doch von seinen Einwendungen dieses und jenes lernen können. Ich verhehlte ihm dabei nicht, dass mir Lobeck's Rationalismus als Flachheit erscheine, und dass ich seiner (Plew's) Thätigkeit auf dem mythologischen Gebiet zwar grossen Wert beimesse, aber nur für einen Teil des grossen zu bewältigenden Gebietes, in soweit es sich nämlich um die Geschichte des Mythus in historischer Zeit handle. Ich suchte ihn zu bestimmen, die Geschichte einzelner Gottheiten und ihrer Mythen streng quellenhistorisch von ihrem ersten Auftreten in der Litteratur durch alle Wandlungen bis zum Erlöschen des Heidentums zu bearbeiten und erklärte ihm, dass meiner Meinung nach dadurch zwar noch nicht die Lösung der mythologischen Probleme, aber durch Klarstellung des Materials ein wichtiger Beitrag dazu gewonnen werden würde, und dass auf diese Weise die vergleichende und die philologische Richtung sich in die Hand arbeiten könnten, indem jede derselben etwas dazu thäte, die Fehler der anderen zu korrigieren. Ihm erschien aber eine solche Aufgabe zu schwierig; vielleicht fühlte er oder begann er zu fühlen, dass ihm für das tiefere Verständnis der Mythologie die Vertrautheit mit dem Leben der Mythen bei anderen Völkern und zumal im lebendigen Volksglauben abgehe, denn er gestand nach-

gerade die Berechtigung der Heranziehung von daher entnommenen Analogien zur Mythenerklärung im Prinzipe mir zu; als Vorwurf für seine demnächstige Arbeit nach Beendigung des PRELLER hatte er an eine deutsche Bearbeitung und Vervollständigung des Aglaophamus gedacht[1]. Seit Jahresfrist weilt der Arme jedoch krank in Görbersdorf in Schlesien und wird schwerlich wiederkommen.

In der Hauptsache, glaube ich, werden wir einverstanden sein. Nicht von einem Gesichtspunkte aus sind die Rätsel, deren Lösung uns interessiert, zu lösen. Indem ich gegen die ausschliessliche Anwendung der meteorischen Theorie und der vedischen Mythenvergleichung eintrete und überhaupt den Mythenkreis einer Gottheit aus bloss physischen Substraten zu erklären für unrichtig halte (man muss die verschiedenen Entwickelungsstufen scheiden), will ich damit keineswegs einen Absagebrief an KUHN's Schule geschrieben haben, aber ich wünsche deren Mängel und Einseitigkeiten auszuscheiden und mit dem, was Richtiges übrig bleibt, das Gute und Brauchbare aus anderen Richtungen sowie selbständig gefundene neue Methoden zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Arbeitsweise zu vereinigen. Eine solche für unser Gebiet zu finden und herauszuarbeiten ist ein Gegenstand meines eifrigen Ringens. In Ihnen und USENER (vgl. dessen italische Mythen) begrüsse ich mit herzlichem Danke nahestehende und fördernde Bundesgenossen. Wir werden noch vielfach irren und herumtappen, aber redlichem Willen und steter Bereitwilligkeit, das Verfehlte zu bessern, soll, so hoffe ich, es mit der Zeit doch gelingen.

Ich komme jetzt zu einer kurzen Auseinandersetzung mit Ihnen über unsere abweichenden Ansichten hinsichtlich des Kentaurenmythus[2]. Einen schwierigen Punkt bildet die Auffassung

[1] Eine höchst dankbare, bis heute noch ungelöste Aufgabe! Wer wird sie übernehmen?

[2] Bezieht sich auf meine Abhandlung über die Kentaurennamen bei Ovid, Met. XII, 220 ff. in Jahrb. f. kl. Philol. 1872 S. 421 ff. u. 1873 S. 703 ff.,

der φῆρες bei Homer und Hesiod. Ich habe die Gründe angegeben, die mein Urteil auf die Seite der von H. Voss aufgestellten Deutung neigen, gestehe aber gerne, dass möglicherweise die Sache anders sein könnte. Die Frage spitzt sich, so viel ich sehe, wesentlich zu einer kunsthistorischen zu. Sind die Beschreibungen der Schildverzierungen bei Homer und Hesiod bereits auf vorhandene künstlerische Darstellungen der dort erwähnten Gegenstände gestützt[1], so wird auch die kentaurische Mischgestalt schon dagewesen sein; aber so viel ich weiss, nimmt man an, das jenes noch nicht der Fall war. Wäre es dennoch, so würde damit meine Erklärung vom Ursprunge der Kentaurengestalt noch nicht beseitigt, sondern nur weiter zurückgeschoben und noch viel einfacher oder natürlicher sein. Dass die Kentaurennamen bei Ovid wesentlich späteres episches Flickwerk, nicht mehr Zeugen der ältesten Vorstellung von diesen Wesen seien, darin gebe ich Plew recht. Einige der Hauptelemente Ihrer Deutung auf die Bergwasser habe ich für die Windnatur der Kentauren geltend gemacht, und es scheint mir, dass sich so das Ganze der Vorstellung besser löst[2]. Sie werden ja meine ganze Erörterung prüfen. Empfehlen möchte ich Ihnen, den Orco (S. 99, vgl. dazu S. 345) zu prüfen. Der Gestank, den er hinterlässt, gleicht dem von den Harpyien hinterlassenen Geruch, den ich auf den Schwefelgeruch gedeutet habe[3]. Ich

meine Antwort auf Plew's Angriff (ebenda 1873 S. 193). Vgl. dazu ferner meine ausführliche Rezension von El. H. Meyer's Gandharven-Kentauren (Berlin 1883) in den Gött. Gel. Anz. 1884 S. 144ff., sowie die Artikel Kentauren und Lapithen im Lexik. d. Mythol.

[1] Das ist jetzt durchaus die herrschende Ansicht; vgl. Studniczka, Schild d. Herakles in „Serta Harteliana" S. 50ff. Wien 1896. Meyer, Gesch. d. Alt. 2 §§ 113, 384; vgl. Lex. d. Myth. II Sp. 1055.

[2] Vgl. was ich gegen diese auch von El. H. Meyer geteilte Ansicht in den Gött. Gel. Anz. 1884 S. 147ff., in der Berl. Philol. Wochenschrift 1887 S. 1506ff. und im Lex. d. Myth. II unter Kentauren und Lapithen bemerkt habe.

[3] Der Gestank der Harpyien erklärt sich viel besser aus ihrer

hätte dafür, dass die Griechen denselben beobachteten, anführen können:

Od. XIV 306ff., XII 416 vom Schiffe:

Ἡ δ' ἐλελίχθη πᾶσα Διὸς πληγεῖσα κεραυνῷ,
ἐν δὲ θεείου πλῆτο.

Meine Deutung der Harpyien-Boreaden S. 95—206 werden Sie hoffentlich billigen können. Da Ihnen vielleicht der Wortlaut der Pfaffenköchinsagen nicht zur Hand ist, lege ich darüber einige Notizen bei[1].

Geiergestalt und ihren Beziehungen zum νότος ὀρσώδης, wie ich in meiner Abhandlung über die Kynanthropie S. 71 u. 84 ausgeführt habe.

[1] Bebelii facetiae p. 11ᵃ. Tubing. 1555. Dixerunt majores nostri, tempore melioris et probioris aevi concubinas sacerdotum in aëre a daemonibus non aliter quam feras silvestres a canibus venaticis agitari atque tandem discerptas inveniri, quod si hominum quispiam haec audiens venationem suo clamore adiuverit, illi partem vel membrum concubinae dissectum ad ianuam domus mane a daemonibus suspensum. Caesarius Heisterbac., Dial. L. XII c. 12 (um 1230 geschr.). Eine concubina sacerdotis hat auf ihrem Totenbett verordnet, dass ihr ein Paar gut versohlte Schuhe ins Grab mitgegeben würden. Als einst ein Ritter mit seinem Knappen bei Mondschein des Weges ritt, stürzte ein jammerndes Weib auf sie zu, in dem sie jene wohlbekannte Verstorbene erkannten, nur mit einem Hemde und jenen Schuhen bekleidet, und rief: „Zu Hilfe! zu Hilfe!" Der Ritter zog mit dem Schwerte einen Kreis um sie, und alsbald vernahm man das gellende Hifthorn eines Jägers und das laute Gebell von Jagdhunden. Als jene ob diesen Lauten immer mehr ins Zittern kam, überliess der Ritter dem Knecht die Pferde, wand die Haarflechten der Verfolgten um seinen linken Arm und hielt mit der rechten Hand sein Schwert. Der höllische Jäger kam näher und näher, und die Frau rief: „Lass mich los! Lass mich los!" Der Ritter wollte sie halten, doch sie entwand sich ihm gewaltsam und entfloh. Der Teufel folgte ihr und nahm sie auf sein Ross, so dass Haupt und Arme von der einen, die Schenkel von der anderen Seite herabhingen. Sie hatte den grössten Teil ihrer Haare in der Hand des Ritters zurückgelassen. Dieser zeigte dieselben als Wahrzeichen, und als man das Grab öffnete, fand man die Leiche wirklich ohne Haare. Alpenburg, Mythen und Sagen Tyrols S. 255, 211, 366. Die alten bösen Häuserinnen von Geistlichen werden in Teufelsrösser verwandelt, wenn sie unselig sterben. Auf den Bergen gefundene Hufeisen hält man für die vom Almputz in Rossgestalt verlorenen, man wandte sie früher gegen Truden und Hexen an. Eine Gattung mit fünf Löchern heisst Pfaffen-

Mit dem merkwürdigen Mares bei Aelian, V. H. IX 16 weiss ich nicht recht etwas anzufangen, da die ganze Nachricht zu vereinzelt und nach Herkunft und Inhalt sehr dunkel ist. Die Gestalt gleicht dem älteren Kunstideal der Kentauren. Könnte hier nicht eine alte grossgriechische Sage vorliegen? Der Name Mares klingt an marah, Mähre an. Es wäre gewagt, an etymologischen Zusammenhang zu denken.

Ihre Absicht, über Hermes[1] zu schreiben, interessiert mich sehr. Sie sehen aus AWK S. XIX, wie unsere Gedanken sich begegneten. Freilich heisst sehr natürlich auch der Donner zuweilen Gottes Bote. So in Böhmen und Mähren boži posel. Verschiedene Analogien vom Winde als Götterboten bei wilden Völkern schweben mir vor, sind mir aber augenblicklich nicht gegenwärtig. Ich werde wohl wieder darauf stossen und Ihnen dann Mitteilung machen. In Bezug auf die Cherubim ist Vorsicht nötig.

Beflügelung der Winde scheint bei den Griechen doch wohl nicht ursprünglich (s. Voss, Mythol. Briefe), sondern spätere Entwickelung aus der Idee der Schnelligkeit. Im Germ. vgl. den Adler Hraesvelgr.

Mythe vom Rinderraub. Wolkenkühe in Griechenland und Italien noch nicht sicher nachgewiesen, wenngleich in der Cacussage und im Rinderraub des Hermes wahrscheinlich; doch, meine ich, nur mit Vorbehalt und Vorsicht anzuerkennen!

Winde als Sänger. Sicher in den Sagen von dem wilden Heer (meine Götterwelt S. 113ff.), von Pan, den Dryaden u. s. w. Sicher ist auch das Sturmlied der Maruts, der Winde; aber deren historische Identifikation mit dem Wuotesheer offene Frage. Vgl. auch Baumk. S. 43. [Dagegen

---

eisen; eine andere mit drei Löchern soll Weibsleuten abgefallen sein, welche der Teufel in Rosse verwandelte und ritt. Jeder siebente Stamm einer Schmiedfamilie wird der Auszeichnung gewürdigt, ein solches Teufelsross zu beschlagen, das früher eine Pfaffenköchin war.

[1] Vgl. Roscher, Hermes d. Windgott, Leipz. 1878.

sehr zweifelhaft die Vergleichung von Hiarrandi-Horant und Rattenfänger, s. Götterw. S. 123ff.]

Windgötter befruchtend. Vgl. AWK S. 131, 170.

Windgötter = Götter des Handels. Aus Odinn's Beinamen Farmagud, Farmatyr Gott der Schiffslasten hat man (vgl. m. Götterwelt S. 168) geschlossen, dass Odinn auch Gott des Handels war. Das ist ein Irrtum, da farmr in der Skaldenpoesie terminus technicus für die von Odinn geraubten drei Gefässe wie des Dichtermets ist; mithin bezeichnet jener Ausdruck ihn vielmehr als Gott der Poesie.

Für Hermes als Psychopomp bietet der an der Spitze des wilden Heeres einherfahrende Wodan, wie es scheint, das treffende Analogon.

Hermes als Traumgott erinnert an die phantasmata und ludribria des Faunus, Pan und anderer im Winde ihr Leben äussernder Waldgeister.

Ueber Wodan halte ich im wesentlichen die in meiner „Götterwelt" vorgetragene Anschauung fest. Es ist mir am wahrscheinlichsten, dass er ursprünglich Windgott war und sich daher zum Götterkönig entwickelte. Ob die von mir (Zeitschr. f. D. Myth. II 1855 S. 326) zuerst aufgestellte Vermutung der Identität von Wuot mit dem vedischen Windgott Vâta („Vâta scheint vielmehr die vedische Form unseres Wuot, Wôd, Odhr, Wodan, Odhinn; Vâta und Rudra müssen früh zusammengeflossen und sogar Grundlage unseres Götterkönigs geworden sein"), welche später auch Grohmann (Ztschr. f. vergl. Sprachf. X S. 274) und Zimmer (Ztschr. f. deutsch. Altert. XIX N. F. VII S. 170) als neue Entdeckung wiederholt haben, nicht bloss eine sprachliche, sondern auch eine historische sei, lässt sich wohl noch nicht sicher entscheiden. Merkwürdig ist, dass Ζήτης = Δι-αήτης, den ich, wie ich glaube mit Recht, dem Wode als wilden Jäger als sachlich identisch nachwies, auch im Namen (ἀ-ήτης) mit Vâta, Vôþs, Wôd identisch erscheint. (Curtius, Grundz. S. 147,

Zimmer a. a. O.) Der Harpyienmythus könnte mithin immerhin indogermanische Grundlage haben.

Sie sehen, verehrter Herr Professor, es ist augenblicklich so gut wie gar nichts, was ich zu Ihrem Baue beizutragen weiss, denn alles Angeführte wird Ihnen bekannt sein; ich habe eben von dem, wie mir scheinen will, mit Recht von Ihnen für Hermes aufgestellten Gesichtspunkte aus noch nicht gesammelt; wenn ich aber etwas dafür oder dawider finde, will ich es melden.

Verzeihen Sie, dass Ihnen der Verleger nicht auch Bd. I meines Werkes zugestellt hat. Läge es an mir, so geschähe das natürlich sofort, aber der Buchhändler zeigt sich sehr schwierig hinsichtlich der Frei- und Rezensionsexemplare, ein so braver Kerl er sonst auch ist. Sie glauben nicht, welche Not ich mit ihm deswegen habe. Ich erlaube mir aber zu längerer Benutzung Ihnen das Exemplar meines alten Lehrers, Professor Röper, zur Verfügung zu stellen, dem als Bibliothekar der mir unumgänglich nötigen hiesigen Gymnasialbibliothek ich aus nächster Dankespflicht für manche ihm bereitete Bemühung mit einem meiner wenigen Freiexemplare danken musste. Da ich zu bemerken glaube, dass Ihnen meine „Götterwelt“ nicht zur Hand ist, füge ich auch diese mit Bezug auf einige der obenstehenden Anführungen zur Einsicht bei.

Ich fühle beschämend, wie gering die Gegengabe ist, die ich Ihnen für den erbetenen Freundschaftsdienst zu bieten imstande bin. Hoffentlich kann ich's später besser. Indem ich Ihnen viel Glück bei Ihrer Untersuchung wünsche, und Kraft und Gesundheit zur Ausführung neben den ernsten und schönen Pflichten Ihres Lehrberufes, grüsse ich Sie herzlich im neuen Jahre und verbleibe

Ihr treu ergebener

Wilhelm Mannhardt.

Haben Sie schon Myriantheus' Açvins gelesen? Ich lasse mir diese Abhandlung soeben kommen.

III.

[1877, ohne Datum.]

Verehrter Herr Professor!

Jetzt erst komme ich dazu, Ihnen meinen herzlichsten Dank darzubringen für die sehr willkommene Zusendung verschiedener Rezensionen, vor allem für Ihre so wohlwollende den Leser in mein Buch einführende Besprechung der „Antiken Wald- und Feldkulte“[1] Es freut mich, dass Sie in so manchen Stücken mit mir einverstanden sind. Ueber die Gegenstände, in denen Sie eine abweichende Ansicht verteidigen, wünschte ich mündlich in eingehender Weise mit Ihnen verhandeln zu können. Ihre anregende und aufklärende Auseinandersetzung über den Kentaurenmythus, welche in der That meiner Auffassung mehrere Stützen entzieht, während Sie andere, die für mich sprechen, unberücksichtigt lassen, wird mich zu erneuter und tieferer Erwägung der Sache veranlassen. Ich muss dieselbe noch von verschiedenen Seiten länger durchdenken, ehe ich auf alle von Ihnen nochmals oder zum erstenmal angeregten Fragen antworte und habe deshalb einen Bogen, auf dem ich dies versucht, einstweilen noch wieder bei Seite gelegt. Doch auf Einzelnes möchte ich mir erlauben, Sie jetzt schon aufmerksam zu machen.

1. Die Gebirge, auf denen die Kentauren hausen sollen, sind zugleich waldreich. Für unsere Untersuchung kommt aber nur ein Gebirge, der Pelion, in Betracht, da die Sagen von den Kentauren in der Pholoe, Pindos, Malea u. s. w. nur Niederschläge, Uebertragungen des bereits fertigen, epischen Kentaurenmythus sind, und somit für den ursprünglichen Charakter dieser Wesen nichts beweisen.

2. Die Durchsicht der vielen Beschreibungen des Wirbelwindes bei Arago würde Sie überzeugen, wie fast regelmässig Steine mitgeschleudert werden.

[1] Vgl. Jahrb. f. klass. Philol. 1877 S. 401ff.

3. In Griechenland ist vorzugsweise das Ross als Naturbild des Windes bezeugt, für Gewässer eigentlich nur als dem Poseidon eignend, also als Auffassung der Meereswellen.

4. Ich sehe nicht gut ein, wie die Trinklust der Kentauren aus einer Personifikation des Giessbachs sich entwickelt haben sollte; ich halte denselben für einen rein epischen Zug[1].

5. Es ist ein Irrtum, verehrter Herr Professor, dass der Orco, in dem ich geradezu das Urbild des Kentauren erblicken möchte, sich im „Lawinensturze" äussere. Die Kugel oder das Knäuel, welche häufig seine Erscheinung bildet, ist vielmehr das Phänomen der Windhose selbst, wie die S. 99 Anm. angeführten Analogien unwiderleglich zeigen. Sie würden mir zustimmen, wenn Sie die angeführten Sagen in extenso im Original vergleichen möchten, nebst meinem Nachtrag S. 345 zu S. 85 und der Anmerkung S. 156, 157.

6. Ich behaupte keineswegs die Unursprünglichkeit der Rossgestalt des Kentauren; ich sage nur, es gab möglicherweise Sagen, in denen die Kentauren als Menschen, andere, in denen sie als Rosse oder Halbrosse aufgefasst wurden, gerade so wie die Harpyie und der Orco und wie der Ljeschi bald als voller Mensch, bald als bockfüssig erscheinen. Die Epitheta λασιαύχην, μελαγχαίτης, λαχνήεις beweisen nichts für die Rossgestalt bei Homer und Hesiod, da sie in diesem Falle menschlichen Körper mit Rosshaupt voraussetzen würden, also eine ganz andere Gestalt, wie die der griechischen Künstler (vgl. AWF S. 80). Da diese doch wohl nicht anzunehmen, ja durch die „Hände" wohl direkt ausgeschlossen ist, so müssten jene Beiworte (wie κυανοχαίτης vom Poseidon) von dem menschlichen Leibe der Kentauren verstanden werden.

---

[1] Vgl. dagegen Lex. d. Mythol. II Sp. 1066.

Es ist nur die schwierige und schwer zu beantwortende Frage, ob bei Homer und Hesiod ein Pferdehinterteil hinzugedacht war. Hierüber kann man verschiedener Meinung sein; bei der schliesslichen Entscheidung wird die durch neuere Funde von orientalischem Charakter so bedeutend veränderte griechische Kunstgeschichte ein Wort mitzusprechen haben. Für die Lösung des uns beschäftigenden Problems ist die Sache aber von nur untergeordneter Bedeutung. Die Hauptsache bleibt, dass es Sagen gegeben haben muss, nach welchen der Kentaur als Ross oder Halbross gedacht war (AWF S. 98) analog den (AWF S. 99) beigebrachten Beispielen. Und warum soll es nicht in Unteritalien ähnliche Sagengestalten gegeben haben? Uebrigens könnte der „Mares" sehr wohl den Griechen in Grossgriechenland in sehr alter Zeit entlehnt sein.

7. Unter der Singularität der Strafe des Ixion verstand ich nicht, dass diese Strafart im gemeinen Leben nicht vorkomme, sondern dass sie in der Mythe unerhört sei. Zeus straft sonst Frevler durch den Blitzstrahl. Mit der Etymologie von Peirithoos haben Sie wohl recht, sowie mit den Bedenken gegen Axistrophos.

8. Doch alle diese Bemerkungen treffen nicht den Kern der Frage. Mir war es die Hauptsache, nachzuweisen 1. dass die epischen Erzählungen nur verschiedene Bruchstücke der echten mythischen Gestalt wiedergeben und dass diesen verschiedenen Bruchstücken anders gewandte Volkssagen in letzter Instanz zu Grunde liegen; 2. dass sich an der analogen Gestalt nordischer Waldgeister die Entstehung der Kentaurengestalt begreiflich machen lässt. Dass meine Entwicklung aber noch nicht in allen Stücken das Richtige trifft, verhehle ich mir nicht, und Ihre Bemerkungen über die Ixionsage, die Lapithen, sowie die Anführungen zu Gunsten Ihrer eigenen Deutung zeigen mir vieles, was ich für sicher hielt, als schwankend oder anderer Deutung fähig. Gleichwohl habe ich noch keine

Freudigkeit, Ihrer Meinung mich anzuschliessen. Ueber die Gründe, weshalb, vermag ich mir hinlänglich Rechenschaft zu geben, aber teils kann ich sie noch nicht kurz und präzise genug formulieren, teils wünsche ich ihre Stichhaltigkeit durch weitere Umschau und Forschung erst eingehender zu prüfen.

Lassen Sie uns beide den Gegenstand im Auge behalten und bei unserer Lektüre die von jedem vorgebrachten Beweisstücke[1] uns durch den erwägenden Kopf gehen, sobald uns etwas aufstösst, was helleres Licht über die Frage zu verbreiten im stande wäre[2]. Ich hoffe, aus den gemachten Anfängen werde mit der Zeit die Wahrheit sich herausarbeiten, auf welcher Seite sie nun liege.

Wie weit sind Sie denn, verehrter Herr Professor, mit Ihrer Ausarbeitung über „Hermes" gediehen? Ist Ihnen die in Myrianthеus' Buche „Die Açvins", München 1876, S. 67ff. gegebene Untersuchung über Hermes-Sarameyas, die Sie werden berücksichtigen müssen, bekannt geworden? Von Dietrich Müller's unsinnigem Buch „Hermes und Demeter", Göttingen 1869 (Mythol. d. griech. Stämme II 2 S. 219—415), haben Sie gewiss ebenso Notiz genommen, wie von W. Schwartz's Erörterungen in seiner Schrift „Das alte Heidentum und der Volksglaube in den Marken", 2. Aufl. 1862, S. 128—134, wogegen meine Ausführungen über die Dansleipe im BK zu vergleichen sind. Mit Myrianthеus stimmt die Auffassung von J. A. Hartung „Religion und Mythologie der Griechen" II u. IV, Leipzig 1873, in den Hauptzügen überein. Jedenfalls verdient die Ansicht dieser Beiden (Hartung und Myrianthеus) Erwägung.

Wünschen Sie von diesen Schriften vielleicht die eine oder andere zur Benutzung, so stehe ich mit Vergnügen zu Diensten.

---

[1] Vgl. Jahrb. f. kl. Philol. 1877 S. 401ff.

[2] Ich bitte Sie u. a. zu beachten, dass nach meiner Theorie sowohl die Hochzeit des Peirithoos, als der lüsterne Angriff auf die Braut erklärbar wird, S. 97. [Mannhardt.]

Wenn bei irgend einem Gotte, so wird bei Hermes eine reinliche Scheidung der aus primären und sekundären Anschauungen abgeleiteten Mythen [nötig], aber schwierig durchzuführen sein. In dieser Richtung wird Vieles mit Sicherheit festgestellt werden können, selbst wenn die Deutung der Grundgestalt nicht weiter als bis zur wahrscheinlichsten unter mehreren Möglichkeiten sollte hinausgeführt werden können.

Erblicken Sie, ich bitte, in diesen Bemerkungen nichts weiter als ein Zeichen des Interesses an Ihrer Arbeit, in jedem Falle nicht die Prätension, Ihnen etwas Neues damit zu sagen. Nehmen Sie noch einmal herzlichen Dank und seien Sie herzlich gegrüsst von Ihrem ergebenen

Wilhelm Mannhardt.

IV.

Danzig $18\frac{28}{10}78$.

Hochverehrter Herr und Freund!

Wie oft habe ich nicht schon während dieses Sommers in Gedanken die Feder angesetzt, um Ihnen für ihre schöne Gabe, die ich s. Z. richtig empfangen habe, zu danken und Ihnen meine Gedanken darüber mitzuteilen. Wenn das bisher unterblieben, sowie auch mein Versprechen, eine Rezension zu schreiben, noch ungelöst ist, so schreiben Sie das, ich bitte Sie, nicht dem Mangel an gutem Willen zu, sondern dem Umstand, dass mich in diesem Jahre meine körperlichen Kräfte noch auffallend mehr, als in früheren, im Stiche lassen; die durch meine anatomischen Verhältnisse bedingte Atemnot wächst und hindert das Zuströmen von Sauerstoff, ich muss einen grossen Teil der Nacht knieend im Bette zubringen. Unter diesen Umständen, da auch nervöse Leiden hinzukommen, fühle ich mich sehr schwach und bringe es beim besten Willen des Tages oft nicht über ein Paar Zeilen hinaus. Nun kommt

gerade in diesem Jahre ein wahrer Zusammenfluss von lokalen, im Familienleben begründeten und unaufschieblichen und unabweislichen Ansprüchen an meine Zeit, und ich bin immer noch sanguinisch genug, mir vorher eine schnellere Erledigung derselben zuzutrauen, als es nachher in meinen Kräften steht. Da unter diesen Umständen selbst ein Brief eine Arbeit für mich ist, hatte ich im Sinn, um nicht manches zweimal zu sagen, Ihnen meine Besprechung selbst, sobald sie fertig gestellt, zur Durchsicht zu senden. Vielleicht könnte man sich vor dem Druck noch brieflich über dieses und jenes verständigen. Ich hoffe nun bestimmt, die Rezension in Verbindung mit mehreren anderen noch im Laufe dieses Jahres, vielleicht schon in der ersten Hälfte des Dezembers fertig zu bringen und Ihnen dann mitzuteilen[1]. Ihr Brief vom 23. Oktober bestimmt mich indess, Ihnen schon vorher einige Gedanken über Ihren Hermes auszusprechen, damit Sie weder darüber im Zweifel bleiben, wie hoch ich Ihre Arbeit schätze, noch andererseits über dasjenige, was mir vom Standpunkte meiner geringen Erkenntnisse aus daran noch unsicher oder verbesserungswürdig erscheint. Ich brauche Ihnen kaum zu sagen, dass, wenn irgend eine Methode imstande sein sollte, das verschleierte Geheimnis des Werdeprozesses der Götter zu offenbaren, es nach meiner Meinung die von Ihnen und in ganz ähnlicher Weise von mir angewandte Methode der mit vorgängiger Analyse verbundenen Vergleichung mit ähnlichen noch durchsichtigen Mythengestalten anderer Völker und den Zeugnissen für unmittelbare Volksanschauungen in der zunächst in Untersuchung stehenden Nation selbst sein muss. Nur bleibt es die Frage, ob wir diese Methode bereits zu der ihr erreichbaren Vollkommenheit ausgebildet haben, und ob im einzelnen Falle die Schwierigkeit des vorhandenen Stoffes überwindlich

[1] Ist leider, jedenfalls infolge der traurigen Gesundheitsverhältnisse des verehrten Mannes, unterblieben.

ist. Ich glaube also, dass Ihre Arbeit zunächst das sichere negative Resultat geliefert hat, die sämtlichen bisherigen Deutungen des Hermes als unmöglich zu erweisen, und dass für die Auffassung als Windgott auf die zwangloseste Weise eine Reihe durchaus ineinandergreifender und in sich harmonischer Merkmale und Analogien von Ihnen nachgewiesen und geltend gemacht ist. Ihre Hypothese ist dadurch zwar noch nicht mit Sicherheit bewiesen, aber doch zu **hoher Wahrscheinlichkeit** erhoben, und in der Ausführung begrüsse ich als einen Vorzug vor den bisherigen Arbeiten auf demselben und verwandten Gebieten, dass der ernsthafte Versuch gemacht wird, zwischen unmittelbaren und sekundären Ausflüssen der Grundidee zu unterscheiden. Ich glaube, Sie werden mit mir einverstanden sein, dass wir das gewonnene Hauptresultat einstweilen nur vorbehaltlich der Bestätigung durch weitere Analogien im Kreise der griechischen Götter und durch Untersuchung der einzelnen Glieder, aus denen es zusammengesetzt ist, zum Vermerk nehmen dürfen; dass wir noch nicht berechtigt sind, es anders als versuchsweise als festen Faktor in die Erklärung anderer Mythenkreise einzuführen. Es ist das wahrlich nicht die Schuld Ihrer Forschung, sondern liegt in der Unzulänglichkeit des uns überlieferten Materials, auf welches dieselbe sich stützen musste. Zu solcher Skepsis mahnt mich die oft gemachte Erfahrung, dass die anscheinend gleichen mythischen Anschauungen aus sehr verschiedenen Wurzeln hervorgehen können, dass also für die Deutung oft viele Möglichkeiten sich darbieten und dass selbst das Zusammentreffen einer ganzen Anzahl der scheinbarsten Beweise zuweilen vor gründlichem Irrtum nicht schützt. Und wenn nun beim Vergleich der möglichen Deutungsversuche des Hermes der Ihrige als derjenige, welcher die vollständigste Lösung des Problems verspricht, in seiner Totalität entschieden den Vorzug verdient, so kann über die Richtigkeit Ihrer Begründung im einzelnen noch gestritten werden. Ich

bin nicht Kenner der griechischen Litteratur genug und habe die Mythologie des Hermes zu wenig für sich selbst im Zusammenhange aus den Quellen studiert, um einen klaren Einblick in das chronologische Verhältnis der Zeugnisse für die einzelnen Funktionen des Gottes zu haben, und darf mir daher kein abschliessendes Urteil erlauben, aber ich halte es für glaublich, dass unter den Vorstellungen von Göttern noch weit mehrere auf sekundärer oder tertiärer Stufe stehen, als Sie annehmen. Ueber einige Mythen scheint mir eine von der Ihrigen ein wenig abweichende Auffassung vorzuziehen sein. Sei dem wie ihm wolle, was ich mit Bestimmtheit sagen kann, ist dies, dass ein grosser Teil des zu nicht geringem Teil aus meinen älteren Arbeiten geschöpften und von Ihnen ganz logisch angewandten Materials über Wodan der Abweisung oder Richtigstellung bedarf, insofern daran sich zugleich manche überwundene Annahme der damals noch ganz jungen Wissenschaft knüpfte. Diese Richtigstellung darf in erster Linie von mir erwartet werden, durch sie vermag ich am sichersten der Sache zu nützen, und da möchte ich Sie fragen, ob es Ihnen nicht unangenehm wäre, wenn ich nicht für die Jenaer Litteraturzeitung, sondern für die Zeitschrift für deutsches Altertum die Besprechung des „Hermes“ lieferte. Dieselbe würde einen schönen Gegensatz zu den Rezensionen von „Hahn's Sagwissenschaftlichen Studien“ und „Schwartz's Gründungssage Roms“ bilden, die ich für diese Zeitschrift übernommen habe, und mir Gelegenheit geben, an Ihrer Abhandlung im Verein mit zwei neuen dänischen Arbeiten von Grundtvig und Petersen den Wert einer methodischen Untersuchung in helles Licht zu stellen. Dass unseres Schwartz neueste fleissige Arbeit ebenso unbefriedigend, wie die früheren, ausgefallen, thut mir herzlich leid.

Haben Sie, l. Herr Professor, Geduld mit meiner Schwachheit und warten Sie noch einige Wochen auf das Manuskript des versprochenen Artikels.

Ihre Absicht, über die Gorgonen[1] zu schreiben, bewährt aufs neue, wie klar Sie sich über eine methodische Verfolgung der auf dem Gebiete der griechischen Mythologie vorliegenden Probleme sind. Wenn es eine unserer Aufgaben ist, dieselbe zunächst einmal in Rücksicht auf die Annahme zu prüfen, dass Naturgottheiten die Grundtypen der homerischen Göttergestalten waren, so wird unsere Untersuchung unbedingt den Anfang machen müssen mit solchen mythischen Gestalten, bei denen die naturpoetische Grundlage noch greifbar ist. Der Art sind sicher die Harpyien, die ich übrigens nicht mit Ihnen und Wieseler auf eine **lokale** Erscheinung der kleinasiatischen Küste zurückführen möchte[2], und anscheinend auch die Gorgonen. Jedenfalls ist es verdienstlich und erspriesslich, die letzteren Gestalten von diesem Gesichtspunkte aus einer eingehenden Kritik zu unterwerfen. Verwickelt genug ist der Gegenstand, da Perseus, Pegasus, Graeen, die Quellen Apollodor's (über den Lehrs gegen Robert noch eben vor seinem Tode geschrieben hat) dabei eine eigene Untersuchung erheischen. Darf ich einen Rat aussprechen, so halten Sie sich bei Ihren Vorarbeiten zunächst strengstens an eine chronologische Nebeneinanderstellung sämtlicher Zeugnisse für die einzelnen Züge des Mythus. Dann müssen sich viele der jüngeren Zuthaten von selbst abscheiden. Bei der Erklärung der ältesten litterarischen und künstlerischen Ueberlieferung (Metopen von Selinunt) dürften vielleicht einzelne der von Kuhn (in dem im allgemeinen verfehlten Aufsatz über Saraṇyus, Ztschr. f. vgl. Sprachw. I) und von W. Schwartz (Ursprung d. Mythen) gemachten Beobachtungen brauchbar sein; in Bezug auf das eine Auge der Graeen erlaube ich mir, Sie an W. Grimm's Abhandlung über Polyphem zu erinnern. Die ausführliche und entschieden altertümliche, wohl der Hauptsache nach in vorhomerische Zeit hinaufreichende Erzählung des Gorgonen-

[1] Roscher, D. Gorgonen u. Verwandtes. Leipz. 1879.

[2] Vgl. jedoch Roscher, Kynanthropie, S. 82ff.

mythus bei Apollodor ist doch rein episch und nicht mehr zu einer Zeit entstanden, welche noch ein Bewusstsein von der Naturbedeutung[1] der Gorgo hatte, wie sie dem Ausdruck γοργείη κεφαλή bei Homer Il. V 741 höchst wahrscheinlich noch zu Grunde liegt, während Od. XI 634 die Gorgo schon rein traditionell als schreckenverbreitendes Ungeheuer fasst. Man darf daher die Sage bei Apollodor nicht Zug um Zug als mythische Verbildlichung eines Naturvorgangs deuten. Es wird hier die analytische Kunst einzusetzen haben, um epische Ausschmückung und mythischen Kern, der immer nur einfach oder Kombination mehrerer einfacher Zellen sein kann, von einander zu scheiden. Diese unbedeutenden Bemerkungen können Ihnen nichts Neues geben und wollen nur mein herzliches Interesse bezeugen.

Anbei bin ich so frei, Ihnen ein Paar Kleinigkeiten unter Kreuzband mitzuteilen, in nächster Zeit werde ich Ihnen auch noch ein Exemplar meiner „praktischen Folgen des Aberglaubens“ übersenden können. Nehmen sie diese Sächelchen freundlich auf und seien Sie herzlich und hochachtungsvoll gegrüsst

von Ihrem ergebensten

Wilhelm Mannhardt.

---

[1] Vgl. dazu jetzt auch Roscher, Kynanthropie, S. 40f. Anm. 108.

Der Mythos und Kult der alten Ungarn[1].

Von

Professor Dr. **Berthold Kohlbach**
in Kaposvár.

Einleitung. Quellen und Geschichte der ungarischen Mythologie. — A. Der Mythos der alten Ungarn. — 1. Kapitel. Der Glaube an Gott und seine Entwicklung. — a) Fetischismus. 1. In der unbeseelten Natur: Steine, Felsen, Gebirge. Wasser, Feuer. Pflanzen. — 2. In der beseelten Natur: Tierkultus. Ahnenglauben — Seelenkult. — 3. In den Weltkörpern: Der Himmel. Die Erde. — b) Polytheismus der alten Ungarn: 1. Die Götter. 2. Der Teufel. — 2. Kapitel. Himmel und Erde. — a) Der Himmel: 1. als Götterwohnung, 2. als Seelenheim. — b) Die Erde: 1. Schöpfungsgeschichte. 2. Die Flutsage. — B. Heidnischer Kult der alten Ungarn. — 3. Kapitel. Priester, Kultstätten und Feste. — a) Priester. b) Kultstätten. c) Feste. — 4. Kapitel. Der Ritus. — a) Opfer. b) Gebete. c) Sitten und Gebräuche. Von der Wiege bis zum Grabe. 1. Die Geburt. 2. Die Hochzeit. 3. Die Bestattung.

Einleitung. Quellen und Geschichte der ungarischen Mythologie.

1. Quellen der ungarischen Mythologie.

Der alte ungarische Glaube soll hier dargestellt werden und zwar als Mythos und Kultus, d. i. die Aeusserung des Glaubens durch das Wort und durch die Handlung.

---

[1] Anm. der Red. Trotzdem der vorliegende Aufsatz kein umfassendes psychologisches Bild der ungarischen Mythologie giebt, so glaubten wir doch die interessanten Fragmente dieses Glaubens den Lesern der Zeitschrift nicht vorenthalten zu sollen. Jedenfalls haben wir es mit authentischen Ermittlungen zu thun.

Die Quellen sind ausserordentlich spärlich; das siegreiche westliche Christentum, der römisch-katholische Glaube verschüttete alle Quellen, zerstörte die Bilder, hieb die geweiheten Haine nach dem Worte der Schrift aus.

Was geblieben, ist tief heraus zu holen aus dem Volksleben auf und dem Totenreiche unter der Erde, und darum sind in erster Reihe die Quellen ungarischer Mythologie die beiden ungarischen Zeitschriften: Archaeologiai Értesítö, redigiert von Josef Hampel und Ethnographia, redigiert von Bernhard Munkácsi, und Julius Sebestyén, wie auch der Magyar Nyelvör, redigiert von Gabriel Szarvas und Sigmund Simonyi, von welchen Archaeologiai Értesítö über Nachgrabungen und Forschungen, die beiden letztgenannten über die Volksüberlieferung der Gegenwart uns belehren und reichlichen Stoff sammeln. Volksüberlieferung des Mittelalters findet Aufnahme in den Chroniken des Anonymus (13. Jahrh.?), Turóczi's (15. Jahrh.) und der Budai Krónika (15. Jahrh.). Manches enthalten Codices, wie der Codex Érdy (1527), der auch Legenden enthält[1].

Ueber die alten Ungarn berichten auch die St. Gallener Annalen und zwar für die früheste Zeit (10. Jahrh.).

Eine Quelle sollen nach vielen unserer ungarischen Mythosforscher die finn-ugrischen Mythen und zwar in erster Reihe die Kalevala der Finnen, der Glaube der Ostjaken, Vogulen, Votjaken u. s. w. sein. Ich wollte aus diesen Quellen nicht schöpfen, denn ich halte die Kultur der beiden, vielleicht durch anderthalb Jahrtausende oder mehr geschiedenen Stämme für viel zu sehr divergierend, wenn auch die Sprache die Verwandtschaft klar beweist, als dass ich die Ueberlieferung jener nordischen Brüder mit dem alten Glauben unserer Ahnen, die schon vor tausend Jahren kulturell fortgeschrittener als

[1] IV. u. V. Teil des von der ungarischen Akademie der Wissenschaften, meist durch Georg Volf besorgten: Nyelvemléktár. Régi Magyar Codexek. (Budapest 1874 ff.).

Ostjaken, Mordvinen, Vogulen, Votjaken etc. heute sind, zu identifizieren und einfach zu übernehmen vermochte.

2. Geschichte der ungarischen Mythologie.

Jacob Grimm, der Vater der germanischen Mythologie, war auch der Pathe der ungarischen. Sein Vorbild öffnete Thor und Riegel dem alten Glauben und gerade in Ungarn war es ein katholischer Prälat, Arnold Ipolyi (später Bischof von Besztercebánya, gestorben als Bischof von Nagyvárad) mit seiner Magyar Mythologia (1854), der die alten Götter mit ihrem Kult in allzugrosser Pracht erstehen liess[1].

Sein Werk war damals eine Erlösung — auch im politischen Sinne —, doch war er zu sehr Romantiker und schiesst in seinem Patriotismus oft über das Ziel hinaus.

Er wurde von dem bedeutenden ungarischen Schriftsteller und Staatsmann Anton Csengery in seinen Tanulmányok és jellemrajzok (Studien und Charakteristiken I) heftig angegriffen, verzichtete sogar auf die seinerseits versprochene volkstümliche Ausgabe und wendete sich anderen kulturgeschichtlichen Forschungen zu. Csengery selbst schrieb: Tanulmányok a magyarok ösvallásáról (Studien über die Ur-Religion der Ungarn).

1861 schrieb Franz Kállay seine A pogány magyarok vallása (Die Religion der heidnischen Ungarn); jede ungarische Geschichte widmet dieser Frage ein Kapitel. In seiner ethnologischen Studie über den Ursprung der Ungarn widmet H. Vámbery einen längeren Artikel dieser Frage (1882).

---

[1] Einzelne Versuche finden sich in otrokocsi Foris Ferencz, Origines Hungariae 1693, in Daniel Cornides, Commentatio de religione veterum Hungarorum 1791, Joh. Horváth, A régi magyarok vallásbeli és erkölcsi állapotjokról (Von dem religiösen und ethischen Zustande der alten Ungarn) 1817. — Valentin Kis, Magyar régiségek (Ung. Altertümer) 1839; Carl Bizoni, Magyarok ázsiai emléke (Asiatische Reste der Ungarn) 1845; Joh. Jerney, Keleti utazás a magyarok öshelyeinek kinyomozása végett. (Orientreise zur Erforschung der Urheimat der Ungarn) 1844—45.

Eingehend befasste sich mit ungarischem Folklore Ludwig Katona in seinen „Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn“ 1887—89; schrieb auch u. a. über die Litteratur der ungarischen Mythologie (Ethnographia VIII).

Zu nennen sind die bedeutenden Arbeiten: Ludwig Kálmány: Világunk alakulásai nyelvhagyományainkban (Die Entwicklungsphasen der Welt in unseren Sprachdenkmälern); A csillagok nyelvhagyományainkban (Die Sterne in unseren Sprachdenkmälern); Boldogasszony ösvallásunk istenasszonya (Boldogasszony, die Göttin unserer Urreligion); Szépasszony nyelvhagyományainkban (Die Szépasszony in unseren Sprachdenkmälern). Ferdinand Barna: Ösvallásunk föistenei, Ösvallásunk kisebb isteni lényei (Die höchsten Götter —, die kleineren Gottheiten unserer Urreligion). Den Märchen- und Sagenschatz hob Elek Benedek in seiner Magyar mese és mondavilág (Ungarische Märchen- und Sagenwelt).

Vergleichender Mythologie oblagen mit besonderer Hingebung die Forscher: Paul Hunfalvy: A vogul föld és népe (Die Vogulen und ihr Land); Bernhard Munkácsi: A vogulok pogány vallása (Heidentum der Vogulen) und sonst in seiner Ethnographia. Ferdinand Barna: A mordvaiak pogány istenei és ünnpi szertartásai (Heidengötter und Festkultus der Mordvinen); A votjákok pogány vallásáról (Ueber die Religion der Votjaken).

Ueber ungarländische Sitten und Gebräuche berichten in der Ethnographia: Julius Istvánffy, Franz Kozma, Franz Gönczy, Johann Jankó, Frau Vlislocki u. A.

Wieder ist's ein Geistlicher: Jacob Kandra, der als Millennalangebinde die „Magyar Mythologia“ (Ungarische Mythologie) verfasst hat. In seiner Bescheidenheit hätte sie wahrscheinlich der Schreibtischlade gehört, doch edierte sie (Eger 1897) sein Freund Dr. Pásztor.

Es ist immenses Quellenmaterial zusammengetragen; es ist hier nicht der Platz, die vielen Mängel aufzudecken; einen Haupt-

fehler sehe ich in dem, was er in seiner Vorrede als Credo giebt: „Als grundlegende heilige Schrift acceptierte ich für unsere Mythologie die „Kalevala“ ... Ich glaube, dass selbst Ipolyi nicht anders handeln würde, schriebe er nochmals eine Mythologie ...“

A. Der Mythos der alten Ungarn.

1. Kapitel. Der Glaube an Gott und seine Entwicklung.

a) Fetischismus.

1. In der unbeseelten Natur: Steine — Felsen — Gebirge; Wasser — Feuer — Wind; Pflanzen.

Steine, Felsen, Gebirge.

In den Augen des Naturmenschen existiert alles als übernatürlich. Die Vorstellungen, die sich ihm von den Dingen in der Natur aufdrängen, greifen bestimmend in sein Leben ein; er fühlt sich dann nicht bloss mit Bezug auf seine physische Existenz, sondern auch besonders hinsichtlich seiner ethischen Zwecke und Ideale vom Sein abhängig und belebt alles, was seine Kraft und seine Freiheit einerseits stählt und erweckt, andererseits in ihm Mattigkeit und Angst hervorruft. Alles ist ihm beseelt, alles im Besitze einer wirklichen Macht, von der er Vorteile erhofft, vor welcher er sich fürchtet.

Unsere Vorfahren in Mittelasien zollten gleich den übrigen Völkern Steinen, Felsen und Gebirgen göttliche Verehrung.

Wie die Finnen, Lappen, Tataren und Kirgisen Steine verehren, muss es auch der Brauch der alten Ungarn gewesen sein, obzwar wir heute Steine und Felsen bloss noch als Sitz oder Wohnung von Göttern und Geistern erwähnt finden.

Aus der Urheimat brachten sie die Verehrung jener Steine, bálványkö (balwankewe, baluanku, baluankew) genannt, ins neue Vaterland.

Alte Urkunden, so der Stiftungsbrief St. Stefan's für das Nonnenkloster in Veszprém: „... ad monticulum et ibi stat meta lapidea, quae vulgo baluan vocatur“ (Anfang des 11. Jahrh.),

eine andere aus dem Jahre 1226 erwähnt in der Gemarkung von Tömörd (im Pester Komitat): „tria idola lapidea pro meta posita, et separant terram Mocha (Mácsa im Pester Komitat) a terra Temerd.“

Wenn Andreas I. (11. Jahrh.) befiehlt „falsos deos abrogare et simulacra demoliri, so dürften wir keine Skulpturen vor Augen haben, sondern Steine, welche entweder die bizarre Form oder an sie geknüpfte Begebenheit geheiligt.

Der Name Bálványoshegy (= Götterberg) wird darauf zurück zu führen sein, dass nebst einzelnen Steinen und Felsen ganze Hügelketten oder ein Gebirgszug, wie bei den Jakuten, Buriaten und Mongolen verehrt wurden und zwar nicht als Stätten der Götter, sondern als solche selbst[1].

Es ist auch durchaus nicht zu verwundern, denn voll Mysterien ist das Gebirge mit seinen Höhen und Spitzen, seinen Graten und Klüften, den Schluchten und Seen, Triften und Wäldern. Unheimlich wirkt auf das Gemüt der nebel- oder wolkenumhüllte Gipfel; wild tosen die Sturzbäche aus schwarzgähnenden Rissen. Aus der Tiefe hört man Stimmen, Laute aufgescheuchter Vögel; geheimnisvoll rauschen die Wipfel uralter Bäume, und ein religiöser Schauer zwingt den uncivilisierten, rohen Menschen zur Anbetung dessen, was er so gerne erforschen möchte, wovor ihn jedoch Furcht und Angst zurückhält.

Das Gebirge mit seinem Walde, seinem Quell und Sturzbache, mit seiner ganzen mystischen Unheimlichkeit lebt für ihn, und er betet es an.

Und hatten die um ihn befindlichen Dinge göttliche Kraft, um wieviel mehr erregten in seinem Bewusstsein Meteorite Furcht und Hoffnung?

[1] Vgl. Kandra Kabos, Magyar Mythologia, ed. von Dr. Pásztor. Eger (Erlau) 1897 p. 256f. — Vámbéry will's in seinem: A magyarok eredete, Budapest 1882, aus dem Persischen ableiten, was an der Sache nichts ändert. Vgl. Girard de Rialle, La mythologie comparée. Paris 1878. — Goldziher, Az iszlám p. 245, Budapest 1881, und Houzeau, Geschichte der Astronomie: Anbetung der Meteorite.

Bei den alten Ungarn erfreute sich der Obsidian jener göttlichen Verehrung; heisst er doch selbst heute noch in der Umgebung von Eger (= Erlau) „égcsattanás“ (= Himmelsknall) und gilt er ja noch heute als Zaubermittel gegen Geschwüre bei Tieren[1].

Wasser, Feuer.

Weit mehr als lebloses Gestein vermochte das Wasser die Phantasie der Urväter zu erregen. Ewiges Leben zeigt das Meer in Ebbe und Flut. Sein Wirken ist Segen, sein Toben Fluch für den Menschen, der an den Gestaden wohnt, der sich auf die hohe See hinauswagt.

Nahrung und Schmuck bietet ihm das ruhige Meer; sein Leben und seine Habe verschlingt die sich hoch auftürmende Welle.

Friedlich liegt der See inmitten grünender Gefilde, von Bergen und Höhen umrahmt; „es lächelt der See, er ladet zum Bade . . .“, und erfrischt verlässt der Uferbewohner die leicht spielenden Wellen, die für ihn allein der See als Gottheit hervorruft.

Wild schäumt der Bergbach; aus totem Gesteine springt lebendig hervor „ein murmelnder Quell“; es ist ein Gott, der starre Fesseln bricht und unter die Menschen geht, um durch rieselnde Wässer verstärkt, dem Fischer, wie dem Hirten, der Weide und dem Acker heilbringend zu werden.

Ströme sind Götter, Brunnen die Eingänge in Götterpaläste, in die Wohnungen von Geistern und Dämonen.

Segen quillt aus den Wolken; Segen spendet der Thau; wer wollte das Wasser der Anbetung nicht würdigen? Wer opferte nicht dem Meere, den Strömen und Flüssen, den rauschenden Bächen im Thalgrund, den rieselnden Quellwässern in stiller Waldeinsamkeit?

Haben doch noch im 17. Jahrh. die Kosaken Menschenopfer diesem Elemente dargebracht; die Ostjaken — den Ungarn stammverwandt — noch zu Anfang des 18. Jahrh.[2].

[1] Kandra Kabos ibid. p. 356.

[2] Vgl. Girard de Rialle, und Hunfalvy, Vogul nép (p. 92).

In unseren Quellen finden sich jedoch bloss überaus spärliche Reste der Wasserverehrung und selbst die sind mit grösster Vorsicht zu behandeln.

„Ezüst szakálu víz-atyus, selyemhaju víz-anyus“ (= silberbärtiges Wasservăterchen, seidenhaariges Wassermütterchen) werden nicht mehr gefürchtet, aber so mancher Brauch ist darauf zurück zu führen, dass die heidnischen Ungarn in ihrer Urheimat beim Wasserschöpfen den Brunnengeist besänftigen zu müssen glaubten, wenn man selbst heute noch, wie z. B. in Rimaszombat (Oberungarn) sagt: „Ha a kutból vizet mérsz, egy keveset mindig loccsints vissza, hogy a haragvó kut szellemét kiengeszteld!“ (Wenn du aus dem Brunnen Wasser geschöpft, giesse stets ein wenig zurück, um den zürnenden Brunnengeist zu versöhnen.)

Es ist nicht erwiesen, ob ein Gottwasser verehrt worden sei; es scheint eher jedes Wasser für sich einen selbständigen Gott gebildet zu haben[1].

Die Erhaltung des Feuers ist ohne Widerspruch die bedeutendste That in der Jugendzeit des Menschengeschlechts; seine Erscheinungen und Wirkungen verschafften ihm die Göttlichkeit; das Feuer ward zum Lebewesen, besass eine Seele, einen Geist, den die Urmenschen in der Flamme, in der glimmenden Kohle gesehen. Diesem Geist wurde geopfert.

Das Feuer als Fetisch ist bei den alten Ungarn nicht anzunehmen; es wurde die Personifikation des Feuers angebetet, was schon Polytheismus ist. Reste des Feuerkultes sind die Johannisfeuer in den verschiedensten Gegenden Ungarns, die Rolle des Feuers im Aberglauben, z. B. nicht ins Feuer zu spucken, keinen Kehricht hinein zu werfen einerseits, andererseits Salz zu opfern.

Das Feuer ist ein heiliges Element; das bewährteste Mittel der Reinigung; der Rauch gehört zu den bekanntesten Heilmitteln.

[1] Vgl. weiter unten die Kultstätten an Quellen, Teichen und Flüssen.

Einzelne Spuren der Feuerverehrung sind in Form des Volksglaubens in der Ueberlieferung: so bedeutet das Knistern des Feuers Aerger. Die Hausfrau bannt durch Spucken ins Feuer den bösen Geist. Zuckt das Feuer, bedeutet es Streit; da wird ein Stück Brot oder ein wenig Mehl ins Feuer geworfen und die Wirtin ruft: gehe ins Nachbarhaus! (Kandra ibid. p. 298.)

Pflanzen.

Das Rauschen der Aeste ist eine Stimme, welcher der fromme Heide voll Schauer im Walde lauscht. Die Bewegung der Zweige, das Knarren der Rinde, die Neigungen des Stämmchens sind ihm klare Beweise der Persönlichkeit im Baume, im Strauche.

Die unbestimmten Töne, der dichte Schatten, das Moos an Stamm und Aesten, das bizarre Spiel des Lichtes durch der Bäume Grün, wie auch das Säuseln der Blätter: all dies erregt jenes Gefühl des Heilig-Unnahbaren, von dem die Dichter reden; auf der ganzen Erde ist die Verehrung der Pflanzen, insbesondere der Bäume verbreitet.

Manchmal ist der Baum selbst die Gottheit; auf einer höheren Entwicklungsstufe der Religion, im Polytheismus, ist der dem Baume innewohnende Geist, Dämon der Verehrung teilhaftig.

Bei manchen ural-altajischen Völkern, wie bei den Ostjaken, werden in erster Reihe jene Bäume verehrt, auf welchen seit längerer Zeit Adler horsten. Besondere Heiligkeit schreiben sie der Fichte zu, welche sie anbeten.

Ein Gleiches gilt von den Samojeden, Tscheremisen und Votjaken — Stammverwandten der Ungarn —; die Finnländer haben sogar auf die Russen gewirkt[1].

---

[1] Girard de Rialle ibid. p. 50ff. „Pflanzen aller Art spielen eine grosse Rolle in der Mythologie der Slaven, was ja bei einem Ackerbau treibenden Volke sehr natürlich ist . . . Ein bekannter böser Geist war der weibliche Kobold: Pšipolnica . . . Die Russen nennen ihren männlichen Waldgeist lieshi, der Mann des Waldes. Vgl. B. R. Morfill. Slavonic Religion in Religious System of the World, III. Ed. p. 271.

So liegt auch im ungarischen Volksglauben die Spur einstiger Verehrung, wenn die Holzfäller im Walde einen Baumstumpf lassen, um den Waldgeist zu besänftigen oder wenn bei öfteren Unfällen die Bäume mit Kleidungsstücken und Flicken behangen werden; ein Rest des alten Opferkultes im Dienste der Pflanze.

Eine Sonderstellung hat im Orient die Weide; sie gilt als Heimstätte von Krankheiten, welche sie auch aufnimmt. So wendet sich der Palócze (ungarischer Bewohner in Oberungarn, so im Neograder Komitat), wenn ihn der Fieberfrost schüttelt, voll Vertrauen an die Weide, rüttelt sie und spricht: „Füzfa én neked vendéget hoztam. Isten uccse! én nekem nem kell, itt hagyom.“ (Weide! Ich brachte dir einen Gast. Bei Gott! ich mag ihn nicht; ich lasse ihn hier.)[1].

Noch jetzt heisst der Hollunderstrauch in Siebenbürgen, Ördög fája (Teufelsbaum); wahrscheinlich einem alten Kult gemäss: unheilbringend.

2. In der beseelten Natur: Tierkultus; Ahnenglauben — Seelenkult.

Tierkultus.

Wenn die Eingebornen Sibiriens, darunter auch die Ostjaken, einen Wolf oder Bären töten, erweisen sie dem Kadaver grosse Ehren, hängen den Kopf an einen Baum und sprechen: „Wer hat dir das Leben genommen? Die Russen! Wer hat dir den Kopf abgeschlagen? Die Russen! Wer hat dir die Haut abgezogen? Das Messer der Russen.“ Sie wollen auf diese Weise überzeugt sein, dass der Geist des erlegten Tieres an den Fremden sich rächen werde und nicht an ihnen.

Auch die heidnischen Ungarn glaubten an den Bären; er scheint ihnen solche heilige Scheu eingeflösst zu haben, dass sie seinen Namen nicht ausgesprochen und später in der neuen

[1] Vgl. Saadi, Gulistan IV., wo es u. a. heisst: Geniesse kein Wasser, selbst wenn du dem Verschmachten nahe, wenn es von der Weide träufelt.

Heimat sich des slavischen Namens medve(d) für ihn bedient haben[1].

Der Wolfkönig hilft in Gefahr seinem Beschützer. Tierkönige kennt das ungarische Volksmärchen; es gewinnt sie der Mensch durch Güte, indem er mit ihnen seine Nahrung teilt, ihnen aus der Not hilft, sie nicht tötet, wenn sie um ihr Leben bitten. Aus Dankbarkeit werden sie dann seine Genossen, beschenken ihn mit Erz-, Silber- oder Goldpfeilen, Pfeifen oder einem Horne (das ihnen die Gefahr, in welcher sich ihr Schützling befindet, anzeige), Ringen (deren Umdrehen dasselbe bewirkt), Haaren etc., mit denen sie nach Vorschrift verfahren sollen. Selbst der Mäusekönig beschenkt mit einer, die Gefahr anzeigenden Pfeife.

Grosser Verehrung erfreute sich das Ross: „táltos"; es spricht, kennt die Gedanken seines Herrn, sieht die Zukunft und versieht seinen Herrn, d. i. denjenigen, dem sich der an und für sich unansehnliche, dürre Klepper als „táltos" offenbart, mit Rat und That. Sein Zaubergeschenk ist ein Zügel; auf ein Zauberzeichen erscheint es, um ebenso rasch spurlos zu verschwinden. Und da kennt es keine Hindernisse; denn es hat goldene Hufe, mit Diamantnägeln beschlagen; es muss ja die hohen Glasberge, die das Elfenreich gegen alle Welt abschliessend umgeben, übersteigen.

Bei einem Reitervolke, wie es die Ungarn selbst heute noch sind, darf uns nicht Wunder nehmen, wenn das Ross, der treueste Begleiter, oft der Retter aus den Nöten der Schlacht, göttlicher Verehrung teilhaftig wurde. Auch später noch, als unsere Vorfahren im heutigen Heimatslande gewesen, galt das weisse Pferd heilig. Der Táltos — in dieser Zeit — war

---

[1] Kandra Kabos ibid. p. 152 erwähnt auch den „medvekirály" (Bärenkönig) der Märchen. Ich las sonst nirgends darüber und wäre geneigt, diese Ansicht dem zuzuschreiben, dass oft finnische und vogulische Mythen und Märchen dem ungarischen Mythos einverleibt werden, wie es Kandra Kabos oft thut.

das zu Gottesdiensten, Opfern, Weissagungen bestimmte, in dem „idház“ (= egyház = Tempel)-Hofe unterhaltene Pferd[1].

Weit mehr als die Säugetiere, die ja dem Menschen näher standen, wirkten auf ihn mit ihrem rätselhaften Flug über alle sichtbaren Hindernisse, ihren jährlich regelmässig wiederkehrenden Wanderungen, durch den Umstand, dass sie die Herren der Luft sind — die Vögel. Sie erhielten göttliche Ehren, galten in der Zeit des Polytheismus als Boten Gottes. Ihnen, wie z. B. dem Adler, dem Falken, schrieb man zu, mit ihren Flügeln den Sturm, das Gewitter zu erregen.

Diese Zeit hat wieder bloss die spärlichsten Reste; es kommt im Ungarischen ein Volksspiel[2] vor, wo der Hahn als „kakas-isten“ (Gotthahn) erscheint.

Als weissagender Vogel, vor dem nichts geheim, gilt der Rabe; wer sein Gespräch belauscht und versteht, kennt die Zukunft.

Aehnlich der „turul“, eine uns nicht ganz klare Adlergattung.

Noch geheimnisvoller als das der Vögel ist das Wirken der Reptilien, zumal der Schlange. Sie gleitet so still, unbemerkt und verwundet tötlich; verfolgt schlüpft sie in die Erde; sie wird zum chthonischen Gotte, und als solche kennt sie unterirdische Schätze, mit denen sie ihre Gönner beschenkt.

„Wir finden wahre Schlangenfetische bei den Lappen, Finnen und Kalmuken; auch das mittlere Europa zeigt uns Beispiele von Ophiolatrie“[3].

---

[1] Vgl. Heinr. Böttger, Sonnenkult der Indogermanen S. 43, Breslau 1891, nach Ipolyi in J. W. Wolf, Ztschr. f. d. Mythol. II 263 ff.

[2] Man stellt in die Mitte der Stube einen Stuhl, „szégyenszék“, wählt einen König und setzt ihn darauf. Er hat einen Boten, der alle Mitspielenden in der Runde ausfrägt. Jeder findet am Könige was auszusetzen. Wenn nun der Bote alle einvernommen, geht er zum Könige und grüsst: „Kakas-isten“ guten Tag, worauf der König: „récze-rucza fogadja“ (Ich danke, liebe Ente). Der Bote überbringt all das, was die Einzelnen am Könige auszusetzen haben; der König übergiebt dem, den er erwählt, den Stuhl. Vgl. Kandra Kabos p. 486 Note 234.

[3] Vgl. Girard de Rialle ibid. p. 87.

In der ungarischen Ueberlieferung lebt wohl der Schlangenkönig, aber zumeist in den slavischen Gegenden, wie in den Komitaten Trencsén, Hont, und unter Deutschen z. B. um Körmöczbánya (Kremnitz).

In der Garamgegend verteilt ein anderes Reptil, der Froschkönig, Wünschelruten.

Die alten Ungarn scheinen dem Tierkultus, mit Ausnahme des Bären und Wolfs als bösem, dem „táltos" d. i. dem Rosse als Prinzip des Guten, nicht gehuldigt zu haben[1].

Ahnenglauben, Seelenkult.

Sowohl der Ahnenglaube wie der Seelenkult haben in Ungarn keine Spur zurückgelassen; das siegreiche Christentum verdrängte jede Erinnerung an die heidnische Zeit in der Urheimat[2].

Einen schwachen Schimmer bietet uns die Zahl der Tumuli, Grabeshügel vielleicht auch ungarischer Grossen (zumeist wohl aus der vorungarischen Zeit der Völkerwanderung), die Raum für die Dienerschaft, das Lieblingspferd und Kostbarkeiten haben mussten.

Von Heimsuchungen der Verstorbenen sprechen Märchen und erhärten auch Gebräuche, wie bei den Palóczen, welche die Eisen von den Stiefelabsätzen bei Bekleidung des Leichnams abnehmen, damit der Heimkehrende die Schläfer durch das Klopfen nicht erschrecke.

Furcht vor Verstorbenen scheint einem Wassergeiste, von dem unsere Fischer in der Gegend Szegeds künden, den Namen „holtember" (Verstorbener) verschafft zu haben. Den

[1] Kandra Kabos p. 97 glaubt nach der Analogie im Vogulischen, wo Gott in Gestalt einer wilden Gans die Erde umkreist, den „Turul" der Sage als Gottheit anzunehmen, dem ich jedoch durchaus nicht beistimmen kann.

[2] Nach B. Munkácsi's Ansicht über den Götzendienst der Vogulen und Ostjaken (Ethnographia VII 228), ist anzunehmen, dass der ungarische Begriff: fejfa (Grabeskreuz), den Budenz ins rechte Licht gestellt, ein Fetisch der Ahnenverehrung gewesen.

Holtember darf man nicht nennen, denn er erscheint und fügt den Fischern viel Schaden zu. Oft schlägt er die Kähne um und zieht die Fischer in sein Haus[1].

3. In den Weltkörpern: Himmel; Erde.

Der Himmel.

Die religiösen Erscheinungen, die wir jetzt behandeln, bilden schon den Uebergang vom Fetischismus zum Polytheismus.

Es ist auch hier ausserordentlich zu bedauern, dass religiöse Unduldsamkeit jede Spur altheidnischer Gesänge und Sprüche an den Himmel und die Erde als Gottheiten verwischt hat.

Die Verehrung der Weltkörper ist prähistorisch, denn nach Europa brachten die Ungarn schon den fremden Ausdruck „isten“ für Gott, wovon an anderer Stelle die Rede sei.

Der Umstand jedoch, dass die Verehrung des Himmels, der seine Macht durch den ergiebigen, segensreichen Regen, durch seine Stürme, Wolken und Blitze den Menschen kündet, den ugor-altajischen Völkern gemein ist[2], lässt vermuten, dass auch die heidnischen Ungarn in der Urheimat den Himmel als höchsten Fetisch anbeteten und zwar unter dem Begriffe: Menny-isten (Himmel-Gott)[3].

Die Erde.

An Seite des Himmels wird bei den heidnischen Finnen z. B. der Fetisch Erde (Akka) verehrt. Der Erde klagt sein

---

[1] Von einem Fischer wird erzählt, dass ihn nur die Nennung Christi Namens vor dem Holtember, den er in seiner Erbitterung darüber, dass sein Netz nichts gefangen, angerufen hatte und der ihn mit sich ziehen wollte, errettet. „Danke deinem Gotte, denn wenn du jenen Namen nicht anrufst, wärst du des Todes“, sprach der Holtember. Vgl. Kandra Kabos p. 199 u. 496.

[2] Vgl. Girard de Rialle p. 166 ff. — Vámbéry in seinem A magyarok eredete p. 596—97 ist nicht für mythologische Schlüsse aus den Begriffen für Himmel und Gott in den ugor-altaj. Sprachen. (Vgl. auch Vámbéry, A török faj [die türkische Rasse . . .] p. 582. Budapest 1885.)

[3] Kandra Kabos l. c. p. 76.

Leid der halbheidnische Votjake, und das Weib beichtet der Mutter Erde[1].

Und im ungarischen Tiefland wendet sich der Bauer aus Kecskemét, wenn er Halsschmerzen hat, an die Erde um Hilfe. Gläubig kniet er nieder, spricht dreimal: „Édes anyám, föld, neked mondom, torkom fáj“ — „Liebste Mutter Erde, dir vertraue ich's an: mein Hals schmerzt mich“ — und küsst dreimal den Boden (und sagt zum Schluss ein Vaterunser).

Die Märchen erhielten uns die Földanya (Mutter Erde), doch bloss als chthonische Gestalt, welche das Betreten ihres Reiches ahndet und bloss der Schmeichelei „jótevö anya“ (wohlthätige Mutter) Gehör schenkend den Eindringling mit einem steinernen Hemde beschenkt, damit er ungefährdet die sengende Hitze des Feuerlandes aushalte[2].

b) Polytheismus der alten Ungarn.

1. Die Götter.

Ueber den vielen Göttern gab es einen „öreg isten“[3].

Er ist Herr des Himmels, König der Luft, der jedoch

[1] Ibid. p. 108 u. Note 170.

[2] Ipolyi Arnold, Magyar Mythologia p. 213.

[3] Heute kennen wir nicht mehr das Wort, welches den Begriff „isten“ (Gott) deckte. Es geht uns damit, wie mit dem biblischen Tetragrammaton Jahve. Man scheute sich den gefürchteten Namen zu nennen, zumal nach F. Barna, Forschungen über das Heidentum der Votjaken, Mordvinen und in seinem: „Ösvallásunk föistene“ (Hauptgott unserer Urreligion) licht und klar dargelegt wird, dass der höchste Gott der altajischen Mythen auf das Schicksal der Menschen nicht einwirkt, und darum wenig genannt wird. — Kandra Kabos l. c. p. 96 findet in der Bezeichnung „Gönczöl szekere“ (Wagen des Gönzöl) für das Sternbild Grosser Bär einen Hinweis auf eine heidnisch-ungarische Gottheit Gönczöl, was ich bezweifle. So ist er auch schwankend und glaubt beinahe in einem von Paul Hunfalvy (1867) missverstandenen Worte „Ukkon pohara“ den alten Gottesnamen Ukkon wieder zu finden, zumal die Kalevala einen Gott Ukko kennt; das Missverständnis entschuldigt der nationale Eifer; wir stimmen E. Révész bei, der Ukkon (in einer Urkunde auch Urkon) mit „Urkunde“ erklärt, wofür auch der Umstand spricht, dass das älteste Dokument (1581), eine Verkaufsurkunde über einen

den Himmel nicht verlassen kann und darum einen werkthätigen Mitschöpfer hat. Die Menschen können sich an ihn bloss durch Vermittlung wenden; sie fürchten ihn, denn „jaj annak, a kit ö meglátogat“ (= Wehe, den er heimsucht). Er ist in solchem Ansehen, dass er allein es ist, den die alten Ungarn Gelagen und Gastmählern nicht beizugesellen wagen.

Von ihm sprechen noch die St. Gallener Annalen (10. Jahrh.): Unter freiem Himmel verherrlichten die dort umherschweifenden (Ungarn) ihren grossen Gott. — Ihn beten sie auch nach Theophylaktos Simokatta an (1078).

Volkstümlicher ist der Nationalgott: „Magyarok istene“; ein eigener Wagen, der „Gönczöl-szekere“ steht ihm zur Verfügung. Er ist Herr des Krieges; seine Waffe ist der Pfeil „isten nyila“, der Blitz, mit dem er strafend, züchtigend auftritt; in seinem Dienste stehen die „garabonciás diák“, die im Sturme und Wirbelwind einherfahren[1].

Weingarten, das Becherleeren anlässlich Kaufs und Verkaufs als landesüblich erwähnt. Es spricht auch dafür, dass es nicht leicht denkbar ist; ein Gottesname wird im 16. und 17. Jahrh. oft zitiert, der sonst vorher nie vorkommt. — Das Wort „isten“ bedarf auch einer Erklärung; wahrscheinlich ist es ungarischen Ursprungs als „is-ten“ (Urvater), z. B. „is“ (heute „ös“, Ahn) in einem der ältesten ungarischen Sprachdenkmäler: „menyi milosztben teremteve eleve mi isemüküt Adamut“ („mit welcher Gnade Gott unsern Ahn Adam erschaffen“) 11.—12. Jahrh. Vgl. über den Namen „isten“ Kandra Kabos l. c. p. 63—64 u. 477—479. — Vámbéry l. c. p. 365—369 u. 609—610, der für die persische Abstammung eintritt: u. z. îzdân und findet in dem Pluralnamen (dem Sing. îzed) einen Beleg für den Polytheismus. Ich fände bloss eine Analogie zu hebr. Elôhim. Meiner Ansicht nach ist „isten“ die lautliche Uebernahme des griechischen σθένιος für Gott (z. B. Zeus), wie z. B. István aus Stephanus.

[1] Nach B. Lázár (in Ethnographia I 277—285) ist sein Antreffen im ungarischen Märchen neueren Datums und stammt das Wort aus necromantia, und zwar wäre es der fahrende Schüler des Mittelalters, der schwarze Künste treibt. — Dagegen stimme ich den Ausführungen G. Gárdonyi's (im Pesti Hirlap vom 21. Okt. 1898) bei, der das Vorkommen des Wortes garabonc als heidnisch in Komjatis' Buch über die Briefe St. Pauli aus dem Jahre 1533 nachweist und in garabonciás die Heidenpriester sieht; es stimmt dies auch mit der Volksauffassung.

Seine Frau ist die Mutter Erde als „Nagyboldogasszony", deren Kult auf Betreiben und Rat des Ungarbekehrers St. Gerhard (Gellért 982—1046) auf St. Maria und später zum Teil auf St. Anna übergegangen ist. Ihr war der Dienstag (Kedd) geweiht, weshalb sie auch Kedd asszonya heisst. Sie ist die Göttin, die Leben spendet; sie ist die Beschützerin des Familienlebens, Göttin der Geburt, steht der Wöchnerin und dem neugebornen Kinde hülfreich bei; sie ist schön und glückbringend als Szépasszony[1].

Sie ist fleissig und arbeitsam, breitet allabendlich ihr Leinen aus (szépasszony vászna = Leinwand der schönen Frau), bleicht sie mit Wasser, aus dem Krystallsee geschöpft, und die Tropfen, die auf die Erde fallen, sind der erquickende Thau.

Die Erinnerung an sie lebt in der Benennung eines Sternes im Skorpion als Szépasszony csillaga.

In einer ungarischen Sage tritt ihr Mann unter dem Namen „Sánta koldus" (= lahmer Bettler) auf, was einer Volksetymologie entsprungen; eine altajische Benennung Gottes ist chudaj (kûdâ), und so heisst auch der Deichselstern des grossen Bären im Türkischen. Die vier Sterne des Wagen sind der Karren des Sánta koldus d. i. kudaj's, was ja vom Magyarok istene gilt[2].

Neben diesen höchsten drei Gottheiten finden wir als folgerichtige Entwicklung der religiösen Idee die Verehrung jener Gottheiten, welche die früher als Fetische geltenden

---

[1] Wie aus den Göttern Teufel, ward aus der Szépasszony eine Hexe, der Schrecken der gereizten Volksphantasie; die szépasszony ist die Vernichtung für Wöchnerin, Säugling, ja Kranke überhaupt; sie unterlegt Wechselbälge, verursacht Stürme, verwandelt Milch in Blut etc. — Ueber die höchste weibliche Gottheit der alten Ungarn vgl. ausführl. L. Kálmány, Boldogasszony Ösvallásunk istenasszonya (Budapest 1885).

[2] Ueber Kudaj: Vámbéry, A török faj p. 66, 142. Budapest 1885. — Ueber die Aehnlichkeit des Boldogasszonykultes mit anderen ugoraltajischen Kulten vgl. Kandra Kabos l. c. p. 98ff.

Naturerscheinungen und Dinge wie Sonne, Mond, Feuer, Wasser, Wind und Wald personifizieren.

Wir beginnen mit dem Sonnengott: Napisten[1], dem Sohne der Nagyboldogasszony, die für ihn emsig webt und Kleider verfertigt, von denen das Schönste mit dem Regenbogen eingefasst ist.

Der Sonnengott ist Gott des Himmels, Spender alles Heils durch Licht und Feuer.

Von seinem Kult sind bloss wenige, aber umso beachtenswertere Spuren im ungarischen Volksleben erhalten; scheint ja der Sonnenkult an den Monotheismus der alten Ungarn zu reichen, und ist der Aberglaube, der an die Sonne sich heftet, oft blos eine schlecht verhüllte „religiöse Scheu". „Apáinkró maratt ránk, hogy a minden jónak teremtö apját, a napot tisztellyük, azé' hát minden jóravaló munkás arczval fekszik a napnak"[2]. (Von unseren Ahnen blieb uns überliefert, — lautet es in der ungarischen Mundart der Palóczen — dass wir den Vater und Schöpfer alles Guten, die Sonne, verehren, und darum wende jeder ehrliche Arbeiter während der Rast sein Gesicht der Sonne zu!) Der Sonnengott belohnt das Aufblicken zu ihm: rot wird der Kukurutz, wenn der Sämann, die Körner ausstreuend, zur Sonne aufgeschaut — gilts im Bácser (Komitat zwischen Donau und Theiss) Volksglauben.

Im Märchen wie im Volksglauben lebt das Verbot, der Sonne zu zukehren. Ein Mädchen, das den Kehricht der Sonne zu wirft, heiratet nicht.

Der Sonnengott als Herr des Herdfeuers ist Beschützer der Ehe. Und wenn beim ungarischen Volke das Weib ihr Haar züchtig unter der Haube hüllt, darf — nach ungarischem Volksglauben — die Frau vor der Sonne nicht unbedeckten Hauptes erscheinen.

---

[1] Nach B. Munkácsi, einem unserer bedeutendsten ugor-altajischen Sprachforscher und Ethnographen, schon das Wort nap = nay-pi (nö fia Sohn der Frau).

[2] S. Pintér, A palóczokról p. 25.

Zum bösen Geist machte ihn das Christentum, und in seinem Zorne verwünscht der Székler (an der Ostgrenze Siebenbürgens): „verje meg a Napisten!“ (Es strafe dich der Sonnengott!) Als Tochter der Sonne gilt im ungarischen Märchen die Morgenröte: Hajnal[1].

Ein anderer Sohn der Nagyboldogasszony als Holdanya (Mondmutter), die schon alt, aber den Menschen stets geneigt ist, ist der Mondgott: Holdisten.

Von ihm kommt Gutes und Böses; er ist wandelbar; zumeist neigt er sein Ohr den Gebeten der Sterblichen als Neumond, und als solcher wird er selbst heute noch in Tiefungarn, an der Theiss, angerufen[2].

Gesundheit und Krankheit sind in seiner Hand; von ihm erfleht der Landmann um Szeged Glück, der Hirt auf der Puszta Erfüllung seiner Wünsche.

In den Märchen wird auch der Windgott Szélkirály, die Windmutter Szélanya und deren Söhne Süd-, Nordwind und als Liebling der Familie der Abendwind Esti szél genannt.

Sie sind den Bittenden gefällig, geben nicht bloss Auskunft, sondern führen — im Märchen natürlich — den Menschen auf ihren Flügeln ans ersehnte Ziel[3]. In dem Volksglauben hat sich nichts erhalten.

Wenn in den ugor-altajischen Mythen noch Wasser- und Waldgötter vorkommen, findet sich im ungarischen Mythos — wohl nach fremden Mythen wie den slavischen nachgebildet — die Erinnerung an a) Wassergeister, wie Syrenen (Sellök), Nymphen (Tündérek), so Wasser-, Wasserfall-, Rohr-, Fisch- und Froschnymphen und die Donaukönigin (Duna királynéja),

---

[1] Ueber das Wort „Hajnal“ vgl. J. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern S. 236. Leipzig 1876. Der Sonnenverehrung galten die Johannisfeuer etc.

[2] S. weiter unten: Opfer und Gebete.

[3] Ueber die Rolle des Windes in ungarischen Märchen vgl. die bedeutendste Sammlung: E. Benedek, Magyar mese-és mondavilág.

b) Berg- und Waldgeister, wie in hohlen Bäumen hausende Bergteufel (Hegyi manók) und Waldtöchter (Erdö lányai).

2. Der Teufel.

Der Teufel (ördög)[1] ist eine chthonische Gestalt, von deren ursprünglicher Bedeutung durch Einwirkung des Islam, Judentum und Christentum sich nichts erhalten hat. Im Volksglauben sind ihm ganze Familien beigesellt, so die unter christlichem Einfluss entstandenen Hexen (boszorkány), die Riesen (óriás, nicht wie Vámbéry glaubt: türk. ori [hoch, gross] und aš, aša Vater, also Grosser Vater, sondern sehr wahrscheinlich aus dem altsächsischen wrisi skr. vṛšan [kräftig] stammend, was auch der Umstand erhärtet, dass der Glaube an Riesen zumeist in Siebenbürgen heimisch) und Zwerge (törpe).

Während nach der Sage die Riesen auf Bergen hausen, ist die Wohnung der Zwerge, zu denen auch die Kobolde in Bergwerken (bányarém) gehören, die Erdhöhle.

2. Kapitel. Himmel und Erde.

a) Der Himmel.

1. Götterwohnung: Der ungarische Olymp.

In der Bedeutung des Himmels als Attribut der Gottheit finden wir den ungarischen „Ég oder Menny“ weder in Sagen und Märchen, noch im altungarischen Sprichwort.

Die Götter waren entweder Luft- oder Erdgötter, und bloss der unnahbare „Öreg isten“ scheint die Musse über den Wolken, im Himmel, genossen zu haben.

A. Ipolyi, der erste Erforscher ungarischen Mythos (1854), findet die Erinnerung an den ungarischen Olymp in den Sternen

[1] Kandra Kabos, Vámbéry u. A. glauben im ungarischen teringette den alten Namen „tering“ für Teufel zu sehen, und was man sehen will, dafür hält die Sprachvergleichung oft her. Ich glaube, teringette ist nichts anderes als eine Abschwächung der Blasphemie, bei Flüchen, „teremtette“, des Schöpfers Namen nicht zu missbrauchen.

verewigt. „Mythoszaink emlékei a csillagokba emelkedve fel, onnét sugárzanak még le feledékenységünk egén át.“ (Die Ueberreste unserer Mythen, zu den Sternen entrückt, leuchten von dort selbst durch den Himmel unseres Vergessens.)

Und da stützte sich Ipolyi auf die Forschungen unseres Josef Lugossy, der in den 40er Jahren im Volke, bei Hirten und Bauern, bei Fischern und Flössern nach alten astronomischen Kenntnissen forschte.

Doch auch die Sterne künden uns nicht, was die Zeit, richtiger der neue Glaube für alle Zeiten begraben. Der Name „országut“, „tündérut“ (Landstrasse, Feenstrasse) für die Milchstrasse können sehr wohl neuen Datums sein; der „Göncöl szekér“ allein kann nicht für alles herhalten [1].

2. Der Himmel als Seelenheim.

Was wir anlässlich der Besprechung des Ahnenglaubens und Seelenkults bei den heidnischen Ungarn vorgebracht, erhärtet zur Genüge, dass, wenn die alten Ungarn an die Unsterblichkeit der vom Körper geschiedenen Seele jemals glaubten, die Seele im geräumigen, mit allem Notwendigen ausgestatteten Grabe geblieben. „Hazajáró lelkek“ (heimsuchende Seelen) steigen nicht vom Himmel hernieder, sondern aus dem Grabe, und dieser Aberglaube lebt noch heute. Die Milchstrasse galt als „hadak utja“ (Heer-, Völkerstrasse), auf dem die Seelen ins Jenseits wandern und zwar geraden Wegs die Guten, vom Wege abbiegend die Bösen in die Hölle [2]. Selbstverständlich haben wir es hier mit einer neueren Erklärung des alten „hadak utja“ zu thun.

Nach Ipolyi soll auch der Begriff „Égi háborn“ (Himmels-

[1] Trotzdem ich ein Anhänger der finn-ugorischen Verwandtschaft bin, finde ich den Entwicklungsgang Ungarns und des finnischen Stammes so grundverschieden, dass ich die Kalevala durchaus nicht als Quelle für ungarischen Mythos betrachten kann und will, wie es z. B. Kandra Kabos in seinem Werke thut.

[2] Vgl. Kandra Kabos l. c. p. 433 ff.

kampf) für Gewitter den Himmel als Seelenheim und zwar als Wahlplatz abgeschiedener Geister künden.

b) Die Erde.

1. Schöpfungsgeschichte.

„Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" verdrängte vor Jahrhunderten schon jeden Rest der alten ungarischen Schöpfungsgeschichte, die man neuerdings mit der Vogulischen identifizieren möchte.

Im Volksmunde wird oft dem Teufel zugeschrieben, dass er Teil an der Schöpfung haben wollte; das ist die Erinnerung an den heidnischen Gott; natürlich gelingt — unter Einfluss des Korans und der Bibel — dem Teufel nichts Rechtes; er will die Biene schaffen — es wird die Fliege. Er schafft den Menschen, das Ross; die Arbeit gelingt; nun sollen sie sich bewegen; — da zerfallen sie in Staub.

Es dämmert in der Erinnerung, dass der alte Gott die Segnungen der Kultur geschaffen; der Teufel — einst Gott — baut die erste Mühle; natürlich — unter christlichem Einfluss — vergisst er den Trichter für Aufnahme des Getreides zu machen.

Nach der vergleichenden Sprachforschung soll der Mensch: „ember", Sohn der Luft sein.

Es sind sehr spärliche Ueberreste, die ohne Zuhilfenahme fremder Elemente, wie's L. Kálmány in seinem: Világunk alakulásai nyelvhagyományainkban (Gestaltungen unserer Welt in unseren Sprachdenkmälern) und nach ihm K. Kandra thut, uns keinen Begriff von der Schöpfungsgeschichte geben können.

2. Die Flutsage.

Die Flutsagen, die wir im Ungarischen als Volksauffassung kennen, gehen alle auf die Bibel zurück.

Schliesslich darf nicht vergessen werden, dass sich das ungarische Volk an Alter nicht mit jenen messen darf, wo die Flutsage einen bedeutenden Teil des Mythos bildet, wie z. B. bei Indern, Hebräern und Griechen.

B. Heidnischer Kult der alten Ungarn.

3. Kapitel. Priester, Kultstätten und Feste.

a) Priester.

Magi et haruspices et pythonissae nennt die Chronik Thuróczi's[1] (Cronica Hungarorum p. 39) jene Zauberer (varázsló) und Zauberinnen (bübájos asszony), welche 1061 Vata's Sohn, János, um sich schaart, als er dem Beispiele seines Vaters (1047) folgend, gegen das siegreiche Christentum seinen alten Glauben verteidigen will.

War auch die Urreligion noch nicht so entwickelt, dass sie eine eigene Priesterkaste, mit göttlichen Rechten ausgestattet, kannte, so war doch Mancher durch Geschicklichkeit, Erfahrung und Wissen den Anderen voran und verrichtete die Opfer, Riten und Gebete.

Drei Namen überliefert uns die Tradition: Táltos oder tátos, javas und garabonciás.

Noch Ipolyi fügte so schön und gefällig die Steine zum Baue einer vollkommenen ungarischen Mythologie, dass neben seinen Priestern, bei denen er noch Grade nach Art der Hierarchie unterscheidet, auch Priesterinnen wirken und zwar Jungfrauen. Dafür spricht weder der Volksglaube, noch das Märchen oder die Sage.

Javas asszonyok, kuruzslók, vénasszonyok, banyák, bübájos asszony beziehen sich alle — mit Grundlegung des konservativen Charakters des Weibes — auf jene Zeit, wo das Christentum alle Verhältnisse verschoben, an der Spitze des Kultus die Geistlichkeit gestanden und der Nebenberuf der alten Priester, die Heilkunde als Quacksalberei auf die alten Weiber des Dorfes übergegangen war.

---

[1] Johannes Turóci schrieb 1488 zur Zeit Mathias Corvinus' seine Chronica Hungarorum.

Besondere Verehrung zollte man der weisen Frau, bába (Hebamme), doch nicht als Priesterin der Geburtsgöttin Nagyboldogasszony.

Wenden wir uns zu den Priestern, so war der Táltos[1] der wissenskundige Mann, der — wie noch die Märchen lehren — die Tiersprache versteht, hierdurch Vieles, die Zukunft Betreffendes, erfährt, der Verborgenes sieht, die Gräsern und Kräutern innewohnende Zauber- und Heilkraft erkundet und selbst Herr unsichtbarer Kräfte ist. Er wohnt — wahrscheinlich in Erinnerung an die chthonische Gottheit, in deren Diensten er steht — in Höhlen, wo ihn Hilfs- und Ratsbedürftige aufsuchen. Er ist alt und verbringt seine Zeit über ein grosses Buch, etwa das der Riten, gebeugt zu; er ist genügsam und lebt hauptsächlich von Milch. Er ist auch der Arzt seines Volkes und hilft zumeist durch Beschwörung, Zaubersprüche oder Heilmittel und ist als solcher allein kein táltos, sondern javas[2] (Ratgeber).

Als garabonciás ist er Schrift- und Buchkundiger, kann auf das Wetter einwirken, Stürme hervorbringen. Dem garabonciás blieb das Volk noch lange treu, ihn vor der Verfolgung bei sich verbergend, um in Zeiten der Not, in seinem Leid durch ihn die alten Götter um Schutz zu bitten.

Noch heute erinnert sich das Volk an einzelne Zaubermittel der heidnischen Priester. Gegen Hagel steckt das Volk im Komitat Bács zwei Aexte kreuzweise in die Erde[3]. Eine Geschwulst umkreist das Volk mit einem Steine; es zieht mit Russ einen Kreis ums Haus gegen böse Geister, hält durch Aufstecken eines Pferdeschädels auf eine Stange den Verderber vom Vieh ferne[4].

[1] Nach den Anhängern der finn-ugrischen Schule: der Weise; nach der turco-ungarischen, d. i. nach Vámbéry: der Zauberer, Weissager.

[2] Vámbéry findet javas = jós (Weissager), was sprachlich richtig, doch in der Tradition nicht erhärtet ist.

[3] Ethnographia VII und Kandra Kabos l. c. p. 120.

[4] Gárdonyi im Pesti Hirlap l. c.

b) Kultstätten.

Abgesehen von dem häuslichen Altar, an den die Erinnerung als Kultstätte bloss noch im Weihnachtsritus mancher Gegend, wie in Siebenbürgen, wo das Christentum später Eingang gefunden, erhalten blieb, indem das Gesinde am Weihnachtsabend einen Holzblock ins Haus bringt, den der Wirt auf den Herd legt, dabei sprechend: „Áldott legyen Krisztus születése napja!“ („Gesegnet der Geburtstag Christi“, wahrscheinlich vor Aufnahme des Christentums ein heidnischer Ritus) — abgesehen davon nun unterscheiden wir bei Staats- und Privatheiligtümern in Anlehnung an St. László's Gesetz (11. Jahrh.): „Wer auf heidnische Art an Brunnen, Bäumen, Quellen und auf Gesteinen opfert, zahlt als Busse einen Ochsen“ — drei Arten von Kultstätten. Die Bewohner gebirgiger Gegenden verehrten ihre Götter 1. auf Bergspitzen, im Walde, 2. an rieselnden Wassern; 3. die Ungarn der Ebene in eigens errichteten idház (egyház) umzäunten Gehegen oder an den Gräbern bedeutender Ahnen.

Felsen und Berge als Kultstätten bezeichnen Ortsnamen, wie: Aldozókö (Opferstein), Bábaköve (Götzenbildstein), Bálványoshegy (Götterberg), Imókö (Gebetstein), Oltárkö (Altarstein), Tüzhalom (Feuerhügel), Istenhegy (Gottesberg) etc. Zur Zeit der ersten Arpaden hatten sehr wahrscheinlich viel mehr Orte ähnliche Namen, doch mit dem Vordrängen des Christentums musste die Kultstätte dem Dienste Gottes weichen; es wurden Klöster, Einsiedeleien dort gebaut und der frühere Bálványkö wurde Barátkö (Mönchstein), der frühere Bálványoshegy oft Istenhegy oder gar Ördöghegy (Teufelsberg). Und heute knüpfen sich nur mehr Sagen und Erzählungen von Teufeln, Zauberern und Hexen an die alten Kultstätten frommer Ahnen[1].

[1] Vgl. über die Ortsnamen Kandra Kabos l. c. p. 255—260 und über die heute mit Isten (Gott) verbundenen Ortsnamen ibid. p. 81.

Namen, wie Aldókut[1] (Segensbrunnen), Szentkut (Heiliger Brunnen) überliefern uns, dass an Brunnen geopfert worden ist; Ipolyi über Ipolyi-Födémes, Ant. Hermann über Csobánka, H. Vlislocki über die Torjaer Sulphurquelle („Büdös" genannt) zeigen uns, dass das Volk noch heute eine Art Opfer für die Heilkraft jener Wasser bringt und zwar die Bäume an jenen Quellen mit Tuchresten, Haarlocken, ja in der Nähe des Szentkut beim Dorfe Csobánka selbst mit schön gestickten Hauben behängt[2].

An die Kultstätten in der Ebene erinnern etwa die Tumuli, auf denen man zu Ehren der Verstorbenen in heidnischer Zeit geopfert. Alles Andere hat die Zeit mit ihren Ueberschwemmungen der Theiss und Donau, mit den grossen Stürmen der Tartaren-, Türken- und Freiheitskämpfe weggefegt.

Im Honter Komitat befindet sich zwischen Diósjenö und Perőcsény eine Stelle, welche beinahe im Halbkreise sieben Felsspitzen umgeben, welche das Volk noch heute oltárkövek (Altarsteine) nennt. In der Mitte befindet sich eine von Menschenhand gegrabene Grube, welche nach Ipolyi's Ansicht der Aufnahme der Opferreste gedient haben mag und als solche Kultstätte ein Analogon in den „Keremet's" der stammverwandten Mordvinen findet[3].

c) Feste (Id-nap = ünnep).

Die Religion unserer Ahnen war an den Naturkult geknüpft, und mit dem Frühlingsanfang begann höchst wahrscheinlich auch der Festkalender.

Das Osterfest mit dem Brauche buntbemalter Eier und dem Besprengen, Giessen mit Wasser ist so allgemein verbreitet, dass wir es nicht als spezifisch ungarisch betrachten.

[1] In einer Urkunde aus 1193, wie auch im 13. Jahrh. als Aldocuth.

[2] Vgl. Kandra Kabos l. c. p. 258; Ipolyi, Magyar Mythologia p. 203; Ant. Hermann, Turisták lapja (Touristen-Blatt) I. Jahrg. No. 4; Vlislocky, Ethnographia V 321.

[3] Kandra Kabos l. c. p. 261.

Allenfalls stand es mit dem Sonnenkult in Verbindung, wie es auch in Persien trotz des Islams als Ausfluss des Feuerkults lebt[1].

Dass der heute als St. Georgstag bekannte Festtag das heidnische Frühlingsfest gewesen, erhärtet nichts; ebenso wenig die Heiligkeit des 1. Mai.

Ebenso allgemein ist der Brauch der Johannisfeuer am 24. Juni, auch in Ungarn der Sonne und dem Feuer gewidmet.

Ein heidnisches Fest war der 22. Februar, und zwar erstarkt die Sonne, wärmt schon die Erde; heute jedoch hat das Erbe des Sonnengottes St. Peter angetreten, der an diesem Tage einen Brand in die Erde steckt, durch welchen sie erwärmt wird. Noch heute lebt im Honter Komitat die Sitte, dass die Kinder mit Stahl und Feuerstein die Häuser aufsuchen und rufen: „aczélt hoztam, tüzet ütöttem kegyelmeteknek!“ (Ich brachte Stahl und schlug Ihnen Feuer.)

Aus den Namen der Wochentage lässt sich für den Mythos nichts erweisen. Vasárnap (Sonntag) ist türkischen, Szerda (Mittwoch), Csütörtök (Donnerstag), Péntek (Freitag), Szombat (= Sabbat, Sonnabend hebr.) slavischen Ursprungs; Hétfö (= Montag, d. i. Anfang der Woche) und Kedd (= Dienstag, d. i. zweiter Tag) beweisen nichts[2].

Was an den altungarischen Festen ethisch gewesen, verschmolz mit den christlichen Festtagen; Ritus und Form verdrängte nach hundertjähriger Verfolgung die friedliche Arbeit von beinahe acht Jahrhunderten, zumal Islam und Judentum dem neuen Glauben vorgearbeitet hatten.

4. Kapitel. Der Ritus.

a) Die Opfer.

Bei Besprechung der Kultstätten fanden wir noch Reste oder richtiger Symbole der alten Opfer, welche man dem

[1] Vgl. J. Goldziher, Az Iszlâm p. 139—141. Budapest 1881.

[2] Kandra Kabos in seiner Mythologia p. 207—253 will einen vollkommenen Kalender feststellen; es sind jedoch oft naive Dilettantenbeweise.

Wassergotte gebracht. Noch in Märchen und Sagen des ungarischen Volkes werden den Göttern Tiere, ja oft Menschen geopfert; jetzt sind es nur mehr bunte Lappen. Sehr oft wird das weisse Ross als Opfer erwähnt; auf den Nachbildungen altungarischer Mythen, wie z. B. auf dem Rundgemälde A. Feszty's: „Die Landnahme", anlässlich der Millennarausstellung opfert der táltos einen Schimmel.

Es muss eine besondere Ceremonie gegeben haben, die wir jedoch nicht kennen[1].

Die Trankopfer erhielt die altungarische Sitte, bei Kauf und Verkauf, Feierlichkeiten und freundschaftlichen Begegnungen „áldomás" zu trinken.

Den „áldomás" beglaubigen Urkunden, so eine von 1310.

Dass der „áldomás" ursprünglich ein Trankopfer gewesen sein mag, erhärtet, dass noch in einer Urkunde aus dem Jahre 1573 vom „boráldó" (demjenigen, welcher den Wein weihet, hochhebt und segnet) die Rede ist.

Ein áldomás galt auch der Boldogasszony als Göttin der Geburt. L. Kálmány fand im „Boldogasszony pohara" (Kelch der Boldogasszony) die Erinnerung an jenes Opfer, welches die heidnischen Ungarinnen nach dem Kindbette (Boldogasszony ágya) gebracht.

„Den Kelch der Boldogasszony trinken wir — so erzählt ein Weib aus Szöregh (Komitat Torontál) — nach dem Aufstande. Sobald die Frau das Wochenbett verlässt, geht sie zur Kirche zur Weihe. Wenn sie aus der Kirche heimkehrt, erwarten sie schon die Weiber. Die älteste giebt den Becher auf die rechte Hand und spricht so den Segen: Gebe Gott, dass so wie Sie heute aus dem Kindbette glücklich frei geworden, Sie auch ferner auf all' ihren Wegen kein Uebel trifft! So segnen

[1] Kandra Kabos l. c. glaubt ein Analogon im Kulte der Mordvinen gefunden zu haben (p. 264ff.), was ich wohl nicht für ausgeschlossen halte, doch aus Mangel an Beweisen nicht annehme.

dann alle der Reihe nach den Becher der Boldogasszony und danken Gott, dass sie so glücklich das Kindbett verlassen“ [1].

Ein Rest des heidnischen Trankopfers blieb auch heute noch in Form der (libatio) ivás elötti kiloccsantás. Das Volk schüttet noch heute einige Tropfen vor Genuss des Trankes aus, ohne jedoch den Grund zu kennen.

b) Gebete.

Mag auch unter den Sprachforschern über den heutigen Ausdruck für Beten (imád, imádkozni) ein Streit sein, das Gebet als Begriff war den heidnischen Ungarn bekannt, und dass sie gebetet, erwähnt schon Ekkehardt (in Pertz, Monumenta II 105): Horridissime diis suis vociferantur, clericus autem linguae eorum bene sciolus (propter quod eum etiam vitae servaverant) cum iis valenter clamabat [2].

J. Turóci in seiner Chronica Hungarorum II 3. „Indessen (die Teilnehmer an dem Vata-Aufstande gegen das Christentum 1046) verkündeten die Führer des Volkes, auf hohen Tribünen sitzend, gottlose Verse gegen den Glauben, und das versammelte Volk rief jauchzend: So sei's!“

Abgesehen von den vielen Zaubersprüchen aus christlicher Zeit, wie sie uns selbst in Codicibus aus dem 15. und 16. Jahrh. geblieben [3], blieben uns Gebete, die ursprünglich dem Heidentume entstammen und darum Aufnahme im Kult der alten Ungarn finden können.

Im Karacsonykodex finden wir ein Gebet, welches der Táltos Kádár an Gott richtet, das jedoch kaum etwas anderes als eine Hymne an die Sonne ist:

Te vagy mindennek ös élet fája,
Te izzó tüz örök forrata,

[1] Kandra Kabos l. c. p. 445.

[2] Vgl. darüber: Vámbéry, A magyarok eredete p. 378; Kandra Kabos p. 263.

[3] Kandra Kabos l. c. p. 285—292, 338—350. U. a. Peter Bornemissza, Ördögi kisértetekröl (Von den Versuchungen des Teufels) 1578 etc.

Kiböl eröd mendet alkota — —
— — — — — — — — — — —
— — — kiböl menden terem,
Kitöl ármány éjjele retten
Kihez tér a világon menden . . .[1].

Weit mehr Gebete richten sich in vielen Nöten, zumeist Gebrechen, an den Mond, den unsere polytheistischen Ahnen als jenen Gott betrachteten, der Gesundheit und Krankheit dem Menschen sendet.

Aus den mannigfachen Sprüchen und Formeln, welche L. Kálmány in seiner akademischen Vorlesung: A hold nyelvhagyományainkban (Der Mond in unseren Sprachdenkmälern) gesammelt, heben wir folgende hervor:

Wenn das Kind epileptisch ist, wendet sich die Mutter des Kindes — in Szöregh — an den Neumond:

„Uj Hôd: uj Kiráj!
Az én gyerökömet A nehézség töri
Te vagy a Ráadó, Te vagy az Evevö;
Vöd le rúla!“[2].

Gegen Fieber und andere Krankheiten spricht das Volk z. B. in Szeged, Klárafalva, Göcsej u. s. w.

„Uj Hôd: uj Kiráj!
Házasíti a fiját,
Engöm hinak Vendégségbe

---

[1] Ibid. p. 75. Die Uebersetzung:
Du bist der Ur-Lebensbaum des Alls,
Du glühenden Feuers ewiger Quell,
Aus welchem deine Kraft alles erschaffen.
— — — — — — — — — — — — —
— — — aus dem das All geworden,
Vor dem die räukevolle Nacht erbebt;
Zu dem Alles auf der Welt wiederkehrt — — —

[2] Neumond! Neuer König!
Mein Kind plagt der Hinfall!
Du hast's gegeben, Du kannst es nehmen;
Nimm's weg von ihm!

De én nem möhetek,
Küdöm a hidegömet (seb ömet sat)“ [1].

Wer Zahnweh hat, wende sich an den Neumond, haucht ihn an und spricht z. B. in Szeged:

„Uj Hôd: uj Király!
Köszöntelek tégöd
Ezen üdvözlettel,
Hogy a fogfájást
Háricsd ê tülem!“ [2].

Hat jemand Halsschmerzen, wendet er sich an die Mutter Erde, so in Szöregh:

„Föd anyám!
torkom fáj,
néköd panaszom,
gyógyicsd mög,
majnem fáj!“ [3].

Aehnlich wendet man sich an die Weide und oft drohend an den Hollunderstrauch, die ebenfalls die Kraft besitzen sollen, den Kranken von seinem Uebel zu befreien [4].

Als Uebergang vom Heidentum ins Christentum gelte jene Hymne, welche italienische Mönche verfasst haben, um den

---

[1] Neumond! Neuer König!
Er verheiratet seinen Sohn.
Man ladet mich zu Gaste,
Doch kann ich nicht gehen;
Ich sende mein Fieber (meine Wunde etc.).

[2] Neumond! Neuer König!
Ich begrüsse dich
Mit diesem Wunsche,
Dass mein Zahnweh
Du mir nehmest!

[3] „Mutter Erde!
Mein Kehlkopf schmerzt mich;
Ich klage es dir!
Heile mich,
Dann schmerzt's mich nicht!“

Vgl. darüber Kandra Kabos, Magyar Mythologia p. 286 f. u. Note 590.

[4] Vgl. I. Kap.: Fetisch in der unbeseelten Natur: Pflanzen, und Kandra Kabos ibid. p. 329 ff.

alten Glauben mit dem Monotheismus zu verknüpfen und damit die dem Heidentume im Herzen ergebenen Ungarn zu gewinnen:

„Légy magasztalva te nagy Isten a mi testvérünkkel, a Nappal!
Oh mily szép, mily ragyogó: ö a te jelképed Uram!
Légy áldva a mi asszonynénénkkel, a Holddal,
és a mi hugainkkal, a csillagokkal együtt,
a kik oly szépek és fényesek!
Légy áldva a mi süvünkkel, a Széllel együtt,
a ki a felhöket és derült idöt hozza!
Légy áldva a mi ángyikánkkal, a Vizzel együtt,
a ki oly hasznos, joizü és tiszta!
Légy áldva a mi urunkbátyánkkal, a Tüzzel!
Oh mily szép, oly mily vidám,
oh mily erös és hatalmas ö!
Légy áldva oh Uram a mi nagy asszonyunkkal, a Földdel együtt,
a ki minket táplál és megtart“ [1].

Diese Hymne enthält in nuce den Polytheismus unserer Ahnen und erhärtet jene Ansicht, dass sich die Ungarn als ein von den Göttern stammendes Volk betrachteten, sonst könnten wir die Verwandtschaftsgrade der einzelnen Götter nicht verstehen.

---

[1] Gepriesen seist du, grosser Gott, mit uns'rer Schwester, der Sonne!
Wie schön, wie glänzend ist sie: Dein Symbol ist sie, o Herr!
Sei gepriesen du samt unserer(m) älteren (Schwester) Bruder, dem Monde
und unseren kleinen Schwestern, den Sternen,
welche so schön und hell sind!
Gelobt seist du samt unserem Schwager, dem Winde,
Der Wolken und heiteres Wetter bringt!
Gelobt seist du samt unserer Schwägerin, dem Wasser,
Das so nützlich, wohlschmeckend und rein!
Sei gepriesen samt unserem Oheim, dem Feuer!
Wie schön, wie fröhlich,
Wie stark und mächtig ist's!
Sei gepriesen, o Herr, samt unserer grossen Herrin, der Erde,
welche uns ernährt und erhält.

Diese Hymne entnahm Kandra Kabos p. 62 dem ethnographischen Artikel über Ungarn in dem Sammelwerke: Die österr.-ungarische Monarchie in Wort und Bild. —

c) Sitten und Gebräuche.

Von der Wiege bis zum Grabe.

1. Die Geburt.

An das Heidentum der Ungarn erinnert die Sitte, dass das Kindbett das Bett der Boldogasszony genannt wird, und dass besondere Bräuche mit dem neugebornen Kinde verknüpft sind.

Wir erwähnen nicht den Wechselbalg und den Schutz gegen die Hexen, was die alten Ungarn wahrscheinlich von den slavischen Nachbarn angenommen, wohl aber den Szigetvárer Brauch, mit Hülfe des Feuers, d. i. des alten Feuergottes das rechte Kind zu erhalten. Scheint der Mutter — so berichtet Ludwig Mátyás in Ethnographia V 336 — ihr Kind ausgewechselt, so führt man einen Wagen dorniger Reiser auf die Wiese: „Muszola", errichtet einen Stoss, legt das Kind darauf, zündet den Stoss an den vier Ecken an und sofort das Kind herunternehmend, verschwindet der Wechselbalg; die Mutter erhält ihr rechtes Kind[1].

Auf das erste Bad wird in vielen Gegenden besonders geachtet; so wird in Szeged Wasser, das am heiligen Dreikönigsfeste geweiht, hineingeschüttet; auch einige glimmende Kohlen kräftigen den Zauber. Weit eher lebt ein Stück Heidentum in dem Szöregher Brauche, das getaufte Kind auf die Erde zu legen, damit es kein Schreihals werde — heisst es heute unverständlich — in Wahrheit, dass auch der alten Göttin, der Mutter Erde ihr Recht werde, und das Kind, durch die Taufe dem neuen Gotte, nun mehr auch ihr geweihet werde.

---

[1] Vgl. Kandra Kabos p. 294; Frau Vislocki, A gyermek a magyar néphitben (Das Kind im ungarischen Volksglauben) Ethnographia IV. — Es stimmt dies mit der deutschen Auffassung, wo die Zwerge um das Schicksal der ihrigen, als Wechselbälge, besorgt sind. Vgl. K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie S. 436.

Vom Becher der Boldogasszony war schon oben als Opfer die Rede.

2. Die Hochzeit.

Die Hochzeitsbräuche hat das Christentum bis auf kaum nennenswerte Reste verdrängt[1].

In manchen Gegenden erhielt sich die Sitte — wahrscheinlich in Anlehnung an das heidnische dem Feuergotte, als Beschützer des Herdes, und dem Wassergotte, dem Herrn der Reinigung, dargebrachte Opfer, — die junge Frau mit einer brennenden Fackel im Hause ihres Mannes umherzuführen und sie auch an den Brunnen zu geleiten.

3. Die Bestattung.

Von der sehr wahrscheinlich ursprünglichen Feuerbestattung erhielt sich bloss die Redensart: se hire, se hamva! (Weder sein Ruf, noch seine Asche ist geblieben.)

In Europa nahm die Erde die unbeseelten Körper auf, und es sind uns noch manche Grabhügel erhalten, von denen schon die Rede gewesen[2].

Nicht die Pietät, sondern die Furcht vor den heimsuchenden Seelen der Verstorbenen liess die alten Ungarn ihre Toten in voller Ausrüstung, oft samt Dienern und dem Lieblingsrosse begraben, ja lässt noch heute das Volk ihre Verstorbenen in vollem Staate und Prunk bestatten. — Es herrscht

---

[1] Was übrig blieb, bezieht sich mehr auf die Geschichte der Ehe. So erinnert die Sitte in Kis-Kun Halas, die Braut nach der Trauung rauben zu wollen u. s. w., worüber Kandra Kabos l. c. p. 450, an die Raubehe, der Ortsname Leányvásár (Mädchenmarkt) und die Sitte, dass in vielen Gegenden der Jahrmarkt Verlobungen bringt, an die Kaufehe, die auch bei unseren Stammesangehörigen gewesen. Vgl. E. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe S. 387 u. 396.

[2] S. oben: Ahnenglauben — Seelenkult. Ueber die Begräbnisstätten schrieb Géza Nagy im Archaeologiai Értesitö (Archeologische Revue, ed. von Jos. Hampel, Budapest) 1893; Bernhard Munkácsi in seiner Revue: Ethnographia VII u. A.

sogar in den von aller Welt zurückgezogen lebenden Palozenkreisen die Erinnerung an jene Zeit, wo das Ross mit seinem Herrn begraben wurde: stirbt ein Mann im Alter von 18 bis 24 Jahren, legt man ihm ein Hufeisen auf die Brust und dann mit ins Grab.

Eben bei diesem Volksstamme erhielt sich auch der Totenschmaus (tor) in jener alten Weise, wo man den Verstorbenen inmitten der Tafelrunde wähnte. Noch heute bleibt sein Platz auf der Bank leer; der Tisch wird gedeckt, und zwar besteht das Gedeck des Verstorbenen in Messer, Gabel und Löffel, die in Kreuzform gelegt, mit einem Teller verdeckt werden; selbst ein besonderes Salzfässchen darf nicht fehlen und sie glauben fest, dass des Verstorbenen Seele unter ihnen weilt.

II. Miscellen.

Die Erdengöttin der Tschuwaschen und Litauer. In den Nachrichten der Gesellschaft für Archeologie, Geschichte und Ethnographie zu Kasanj XIV, Heft 2, vom Jahre 1897, S. 141—147 beschreibt der Geistliche A. Iwánow das tschuwaschische Fest der Sinjza[1] und das Feldgebet um Regen und Erntesegen, bei den Tschuwaschen Uczuk[2] genannt. Dieses Sinjzafest feiern die Tschuwaschen gewöhnlich in der mit dem Pfingstmontag beginnenden Woche. Um diese Zeit feiert die Erdenmutter ihren Namenstag, nach dem Volksglauben. Die Erde, welche infolge des auf ihr erschienenen Pflanzenwuchses als gebärend anzusehen ist, muss nach der Schwangerschaft ausruhen. Weder Tschuwaschen noch andere Bewohner tschuwaschischer Gegenden wagten es irgendwie die Erde zu berühren durch Pflugschar oder Sense, oder etwa Gras zu rupfen und zu jäten, Steine, Lehm und Sand zu nehmen, weil sonst Missernte und Dürre eintreten konnten. Am Donnerstag nach Pfingsten feiert man Učuk oder uj(Feld)-czük beten, Gebet. Dieser Uczuk findet entweder im „keremet", heiligen Haine, statt oder am Ausfluss des Nebenflusses in den Hauptfluss oder am Flussquell im Osten des Dorfes. Jedes Haus im Dorfe muss einen Eimer selbstgebrauten Bieres zur „moljana", d. i. Gebet, bringen, ausserdem etwas Grütze. Salz und süssen Kuchen. Ausserdem wird ein grosser Lebkuchen für das ganze Dorf gebacken. Zum Feste schlachtet man Opfertiere, dem Gotte einen Ochsen, der Mutter

[1] z ist wie das französische z auszusprechen.

[2] cz polnisch, czechisch č ist wie tsch auszusprechen.

Gottes ein Lämmlein; abwechselnd im nächsten Jahre einen Hammel und der Gottesmutter eine Kalbkuh. Den niederen Göttern oder bösen Geistern pflegt man Gänse, Enten, Lämmer, Lebkuchen (jusman) oder eine Katze zu opfern. Alle diese Opfertiere werden auf gemeinschaftliche Kosten erworben, und ohne zu feilschen und zu handeln sucht man die besten Exemplare zu erwerben.

Sobald die Opfertiere zum Schlachten herbeigeführt sind, giesst der auserwählte Gebetsvorsteher (ein erfahrener Greis) Wasser auf den Rücken derselben und spricht: Gott erbarme dich! Alle schwarzen Leute, die Dorffamilie dich anrufend stellt sich unter deinen Schutz! Wenn die Tiere erschrecken, so sind sie Gott zum Opfer gefällig, wenn nicht, so werden andere Opfertiere herbeigeholt. Das geschlachtete Vieh wird in reinem Wasser gekocht, in drei grossen Kesseln, in je einem Ochsen- und Hammelfleisch und im dritten Gänse und Enten. In der Brühe wird alsdann Grütze gekocht. Diese Opferarbeiten werden von je 10 Häusern oder Familien ausgeführt. Der Vorbeter wird ebenfalls aus diesem Häuserzehnten gewählt, und fällt die Wahl auf einen opfer- und gebetskundigen alten Mann. Jeder Hausherr nähert sich während der Opferspeisenzubereitung mit seinem Eimer Bieres dem Vorbeter zum Segen. Mit diesem Biere gedenken wir deiner Gottes nebst unseren sämtlichen Familiengliedern. Das gesegnete und vom Vorbeter geprüfte Bier wird alsdann den Familiengliedern dargebracht. Alsdann werden die mitgebrachten Holzschalen von den auserwählten Greisen gezählt und in Reih und Glied nach Süden zu aufgestellt. Das Opfertierfleisch wird in ebenso viele Teile, als es Schalen giebt, zerteilt, wobei den Kopf des Stieres der Vorbeter, die Köpfe der anderen Tiere die übrigen Greise und Hausvorsteher oder Repräsentanten erhalten. Mit dem Gesichte nach Osten hin gewandt entblössten Hauptes machen der Vorbeter und die Greise mit den fleischgefüllten Schalen in der Hand drei niedrige Verbeugungen zur Erde hin. Hierbei wird ein Gebet verlesen, dessen einzelne Strophen mit den Worten: Amen, Gott erbarme dich unser! welche vom Chore sämtlicher Festgenossen gesprochen werden, endigt, während das Gebet sonst vom Vorbeter allein vor-

getragen wird. Die erste Gebetsverbeugung gilt den höheren Mächten, die zweite den mittleren und die dritte den niederen, wobei je ein Stück Ochsen-, Hammelfleisch und den niederen Geistern ein Stück Gänse- oder Entenfleisch ausgewählt wird zu Ehren der angebeteten Götter. Ausserdem werden besondere Gebetsformeln zur Grütze gesprochen. Die Knochen der Opfertiere werden in den Scheiterhaufen verbrannt oder anderorts ins Wasser geworfen. Die Schädel der geopferten Tiere werden auf die Bäume gehängt zum Andenken an den hier vollendeten „učuk". Abends werden die Reste der Opfermahlzeit nach Hause mitgenommen, um damit die zu Hause Gebliebenen zu bewirten. Anderwärts beginnt nach dem Gebet und Opferessen das Baden in den Flüssen, wobei man junge Sperlinge ertränkt. Dies gilt als Wasseropfer. Nach dem Bad, das man unentkleidet vornimmt, werden auf dem Heimwege die zu Hause Gebliebenen mit Wasser begossen oder mit nassen Tüchern geschlagen. Soweit der neueste russische Berichterstatter über diese alten Erdenverehrungsgebräuche. Zur Zeit sind dieselben nur wenigen Tschuwaschen bekannt und halb vergessen. Aehnliche Anschauungen herrschten auch bei den Litauern. Aus Math. Prätorius' Deliciae Prussicae (herausgegeben von Dr. W. Pierson, Berlin 1871) wissen wir, dass zemynelauti die Zemyne (Erdgöttin ehren) in einer Libation von etwas Bier auf die Erde gegossen bestanden, wobei der maldinink oder Gebetsvorsteher murmelte: „Liebe Erdgöttin (sc. żemynele), durch welche alles blühen muss, lass unser Feld blühen mit Korn, Weizen, Gerste und anderem Getreydig. Sei uns freundlich, Gott, und lass deine heiligen Engel bei uns sein, die einen bösen Menschen von uns wegtreiben, dass er unserer nicht spotte." Genau wie bei den Tschuwaschen wird die mit Bier gefüllte Trinkschale gesegnet (palabinti), Gott sei Dank, dass er uns gesund erhalten und seine guten Gaben gegeben! S. 52 wird dann auch das Fest der Einsaat, welches ebenfalls aus der żemynele gewidmeten Zeremonien und Gebeten bestand, beschrieben. Begiessen und Baden ist ebenfalls bei ihnen im Schwange (S. 55). Nach diesem Rollen und Turnieren richtet die Wirtin den Tisch an, auf welchen sie gemeiniglich einen Schweinskopf und Schweinsfüsse in einer

Schüssel und andere Speisen aufträgt. Aber ein Schweinsrüssel muss notwendig sein, anzudeuten, dass die Pflüger leicht den Acker mit einem Eisen umwerfen mögen, wie ein Schwein, wenn es in der Erde wühlet. Die Bedeutung des Schweinsopfers erhellt noch aus anderen Nachrichten. In den Annuae Litterae Societatis Jesv für das Jahr 1589, Romae 1590, S. 81, lesen wir: In oppido quodam (so berichtet das Collegium Vilnense) tam crassa erat ignoratio rerum, ut porcam immolarent deae telluri. Ex anno 1593, Florentiae 1601, S. 256: „cautum etiam est, ne rustici (quod facere consuerant) telluri sacra facerent." Ex anno 1605, 1618 ed. S. 944: Deos varios colunt, illisque certis temporibus, sacrificia quaedam offerunt, rustico ritu. Quidam colunt Deum quendam, Dirvolira (lies Dirvolita) nuncupatum, huic mactant porcum in sacrificium.

Somit ist für das 16. wie 17. Jahrhundert bei den Litauern Erdgöttindienst und -verehrung bezeugt. Dirva lett. druwa ist Ackerfeld und ersetzt die aus anderen Gegenden überlieferte Form der zemyna und des zempatis Erdenherrs (nach PRÄTORIUS), wird also so zu sagen aus der Allgemeinvorstellung Land spezifiziert zu Saatfeld, was dem von MAZVYDAS angeführten Gotte der Litauer Laukosargas (Feldhüter) vom Jahre 1547 entspräche (quibusdam ob rem frumentariam Laucosargus et propter pecuariam Semepates colitur). Ueber die mater deum der Aestier und ihre Eberamulette hat schon MANNHARDT geschrieben und ist jetzt MIERZYNSKI, Mythol. Lit. Monum. I S. 6ff. zu vergleichen. Jedenfalls findet PRÄTORIUS' ausführliche Beschreibung des litauischen Demeterkultus ihre vollkommene Analogie aus dem Tschuwaschischen, wobei der letzteren Erdgöttinverehrung an russische religiöse Gebräuche, der Litauer an katholische Sitten angelehnt ist. Der maldininkas bei PRÄTORIUS ersetzt den predstojatelj, Vorsteher des Gebets, nach der Beschreibung des Herrn IVANOW.

St. Petersburg. E. Wolter.

III. Litteratur.

Prof. Dr. M. Lazarus, Die Ethik des Judentums. In Kommission bei J. Kaufmann in Frankfurt a. M., 1898. XXV u. 469 S. gr. 8°. M. 3.—.

In der Sittlichkeit eines Volkes offenbart sich, wie in diesem Werke öfters betont wird, sein innerstes Wesen. Wir haben also in einer Darstellung der „Ethik des Judentums" von LAZARUS einen Beitrag zur Völkerpsychologie zu erwarten. Freilich hat sich der Begründer dieser Wissenschaft eines der schwierigsten Kapitel derselben gewählt, das zu bearbeiten nach dem Urteile engherziger Philologie und Historie die Zeit noch nicht gekommen sein dürfte. Der Verf. antwortet auf solchen Einwand gelegentlich selbst, z. B. S. 291. Einem bloss historischen Interesse konnte, ja durfte „in dieser systematischen Darstellung der Ethik des Judentums nicht genügt werden. Denn hier kommt es gerade darauf an, den ethischen Geist in seiner Totalität, in seinem kontinuierlichen Zusammenhang und in seiner wesentlichen und ungeteilten Einheit zur Anschauung zu bringen. Die rein historische Arbeit bleibt notwendig einer künftigen Zeit und Kraft vorbehalten". Für die Lösung der so gefassten Aufgabe war L. nicht nur der richtige, sondern ich möchte sagen, der einzige Mann; ihn befähigen dazu sowohl reiche Lebenserfahrung, vielseitige philosophische Studien, als auch die biblisch-rabbinischen Kenntnisse, die er sich im frommen Elternhause erworben und zu denen er zurückkehrte, als er bereits die Schwelle des Greisenalters überschritten hatte. Zurückkehrte — in einer trüben Zeit, die auf seinen Entschluss nicht ohne Einfluss blieb; doch mehr noch mag ihn darin bestärkt haben, dass jene Kontinuität des jüdischen Geistes, die den Verf. befähigt mit künstlerischer Intuition das Bild der Ethik des Judentums zu entwerfen, im Schwinden begriffen ist. Dieses Werk musste

jetzt noch geschaffen werden, wenn es überhaupt geschaffen werden sollte. Seitdem MENDELSSOHN die jüdische Religionslehre im Geiste der Aufklärung zu begründen versuchte und dabei im Zeremoniendienste einen wertvollen Ersatz für den Mangel der Dogmen erblickte, ist im Judentum eine fundamentale Aenderung vor sich gegangen. Weniger der innere reformatorische Geist als die von aussen kommende Nötigung durch Handel und Verkehr hat störend eingegriffen in die durch Jahrtausende geheiligten Uebungen und zwar zum Teil in die allerwesentlichsten. Hierdurch ist ein religiöses vacuum entstanden, aus dem Erscheinungen wie der Zionismus mit erklärt werden müssen.

Vor uns liegt der erste Band des Werkes nebst einem Inhaltsentwurf für den zweiten; darnach würde der letztere die praktische Realisierung der im ersten behandelten allgemeinen Regeln und Gesichtspunkte ausführen, so dass wir in demselben z. B. eine Schilderung des jüdischen Familienlebens werden lesen können. Die zwei Abschnitte des ersten Bandes betiteln sich Grundlegung der Sittenlehre (mit den Kapiteln I. Von den Quellen der jüdischen Sittenlehre; II. Das Prinzip der jüdischen Sittenlehre; III. Der Charakter der jüdischen Sittenlehre) und das Ziel der Sittlichkeit: Heiligung des Lebens (Kapitel IV. Heiligung ist Versittlichung; Kapitel V. Versittlichung ist Gesetzlichkeit; Kapitel VI. Naturgesetz und Sittengesetz; Kapitel VII. Heiligung als Vereinigung).

Es kommt uns nun hier darauf an nach der Reihenfolge der Kapitel die leitenden Ideen zu kennzeichnen.

L. weist der Sittenlehre die Aufgabe zu einmal Mass, Ordnung und Frieden in den natürlichen Trieben des Menschen zu schaffen, sodann aber neue, edlere Antriebe hervorzurufen und so in und über der natürlichen Welt eine ideale zu erbauen. Diese Aufgabe der Sittlichkeit ist zugleich die des kulturgeschichtlichen Fortschritts. Dass nun darin dem Judentum eine hervorragende Rolle zuerteilt war, dafür kann sich L. auf das Urteil einwandsfreier Zeugen berufen. So sagt KARL KÖSTLIN von der israelitischen Religion, dass sie zuerst und allein einen wahren Begriff des Sittengesetzes gegeben, und dieses allem anderen vorangestellt hatte. GÖRRES findet „das Charakteristische, Auszeichnende der mosaischen Grundansicht darin, dass sie die Gottheit gleich sehr der Vermessenheit der ergründenden Vernunft geschlossen hält, wie sie keusch und enthaltsam, mit dem sinn-

lichen Taumel der Einbildungskraft sie zu beflecken verbietet, und im Ethischen allein, ihr klares ungetrübtes Strahlen zu einem erhabenen Gesichte, zu einem grossen dräuenden und segnenden Meteore auseinander brechen lässt". Zu ihnen gesellt sich BÄHR mit den Worten: „die mosaische Religion ist durch und durch ethisch, richtet sich durchaus an den Willen des Menschen und betrachtet ihn als ein moralisches Wesen." Dass vollends LOTZE in einem dem Plato und Aristoteles entlehnten schönen Gleichnisse von der Stellung Israels unter den alten Völkern spricht (Mikrokosmos III S. 147), dürfte allgemein bekannt sein.

Die Ethik des jüdischen Volkes ist in ihrem Prinzip eine theistische; darum hat sich L. mit HARTMANN (Selbstzersetzung des Christentums S. 29) auseinanderzusetzen. Dieser ist von der Minderwertigkeit jeder theistischen Ethik überzeugt, da sie die Sittlichkeit in nichts anderem bestehen lassen könne als in der strikten, blinden Unterwerfung unter den allmächtigen, heiligen Willen eines transzendenten Gottes. Solche Moralität könne nur heteronom sein, an den Menschen herantreten als von aussen kommendes Gebot. L. entgegnet, dass HARTMANN Autonomie und Heteronomie des sittlichen Menschen verwechsle mit Autonomie und Heteronomie der Sittlichkeit selbst. „Nur auf diese, nicht auf jene kommt es an." „Denn auch die völlig autonome Sittlichkeit erschafft ja nicht das Sittengesetz, erzeugt es nicht aus eigener Freiheit oder gar Willkür, sondern findet es in sich und erkennt es mit innerer und unbeugsamer Notwendigkeit an. Das Sittengesetz ist eben ein kategorischer Imperativ." „Das Sittengesetz ist autonom, weil es aus dem Wesen des menschlichen Geistes und aus ihm allein stammt." Daran ändert nichts, „dass das Wesen des menschlichen Geistes selbst nicht seine eigene Schöpfung ist". „Auch KANT hat von der „Heiligkeit" völlig innerhalb der Grenzen der ethischen Betrachtung gesprochen." In diesem Zusammenhang finden wir bei L. die stärkste Zurückweisung einer Ueberschätzung des Zeremonialismus und der Werkheiligkeit. Es wird der 15. Psalm angeführt: Jehova, wer darf in deinem Zelte weilen, wer auf deinem heiligen Berge wohnen? „Den Begriff, welcher in jenen poetischen Formen der Frage ausgedrückt ist, würden wir heutzutage kurzweg als die Idealität des Lebens bezeichnen." „Nicht von Sabbathen und Festtagen, nicht von Opfern und Gebeten, nicht von Schaufäden und Gebetriemen ist die Rede, sondern einzig

und allein von Sittenlehren und moralischen Vorschriften im eigentlichsten Sinne." Dabei bedarf es keiner weiteren Erörterung, dass hier der Psalmist nur der Dolmetscher des prophetischen Geistes ist; dass derselbe auch zur Zeit der Abfassung des Talmuds noch nicht ganz erloschen war, dafür zeugt eine oft zitierte Stelle (Fr. Makkot 24). „Ein hervorragender talmudischer Gelehrter und Lehrer, Rabbi Simlai, sagte: 613 Gesetze sind im mosaischen Gesetzbuch enthalten, da kam David und brachte sie auf elf (die im 15. Psalm enthaltenen, die angeführt und erläutert werden); dann kam Jesaias und stellte sie auf sechs (Jes 33 15), dann kam Micha und reduzierte sie auf drei (Mich 6 8: „Es ist dir verkündet Mensch, was gut ist und was Gott von dir verlangt: nur Rechtthun, liebevolles Wohlwollen und demütigen Wandel vor deinem Gott"), — wiederum Jesaja auf zwei (56 1: „Haltet auf Recht und übet Gerechtigkeit") und Amos und Habakuk (Am 5 3: „Suchet mich und lebet". Hab 2 4: „Der Fromme lebt in seiner Treue") und stellten sie auf eins." Wie der KANT'schen liege auch der Ethik des Judentums die Frage nach dem höchsten Gut fern, nicht nach dem Ziele werde gefragt, sondern nach dem Wege (Aboth II, 1 u. II, 13). Die jüdische Ethik sei keine Güterlehre. So lasse Simon ben Jochai Schönheit, Kraft, Reichtum, Ehre und Weisheit nur als „Schmuck" gelten (Aboth VI, 8)[1]. Die Bibel preist zwar häufig genug den sittlichen Gehorsam an wegen des Lohngewinnes und der Strafvermeidung; das müsse aber betrachtet werden als ein Herabsteigen zu den natürlichen Trieben des Menschen in pädagogischer Absicht. Hat doch schon Antigonos aus Socho den berühmten Satz gesprochen (Aboth I. 3): Seid nicht gleich den Dienern, die dem Herrn aufwarten, in der Absicht ihr Teil zu erhalten u. s. w. Freilich dieser Mann, der vielleicht der Begründer des rabbinischen Geistes gewesen ist, trägt einen griechischen Namen; L. kennt aber noch andere solche Aussprüche, unter denen besonders prägnant der folgende aus Sifré ist: Alles, was ihr thut, sollt ihr nicht thun, als nur aus Liebe.

Den Charakter der jüdischen Sittenlehre zeichnet L. als den einer Sozialethik, die sich zunächst an das eigene Volk wendet, in dessen Sprache sie redet, nach ihrem wesentlichen Gehalt aber, in ihren Hauptgedanken über den Grund und das

[1] Offenbar in Anlehnung an die bekannte Theorie des Aristoteles von den äusseren Gütern.

Ziel aller Sittlichkeit nicht eine nationale, sondern eine universale Sittenlehre ist. „Am segensreichsten hat dieses Streben sich bewährt in der Erkenntnis von der Einheit Gottes, der Einheit der Welt und der Einheit der Menschheit." Die Einheit des Menschengeschlechts wird vielfach erwogen, als ethisch-folgenreiche Idee mit voller Klarheit erkannt und verkündet. „Akiba hatte die Vorschrift III Mos 19 18 „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" als den grossen Grundsatz des ganzen Gesetzbuches bezeichnet; Ben Asai aber erklärt, die Worte: dies ist das Buch der Geschichte des Menschen (I Mos 5 1) als den noch grösseren, denn „des Menschen" bedeute „aller Menschen in ihrer Einheit und Gleichheit". Alle Völker sollen selig werden; früh schon hat das jüdische Gesetz sich des Fremdlings angenommen, und für den anderen Fall, als Israel selbst in die Fremde ziehen musste, hat bereits der Prophet Jeremias den klaren Grundsatz aufgestellt, welcher alle ethischen Verpflichtungen eines Bürgers und Staatsangehörigen in sich schliesst: „Trachtet nach dem Heil der Stadt, wohin ihr kommt (Jer 29 7)."

Zu Anfang des Abschnittes über das Ziel der Sittlichkeit begegnen wir einer feinen Unterscheidung des rituell und des ethisch Heiligen, zu denen dann noch das religiös Heilige kommt. L. nennt es eine interessante Aufgabe, einmal den Unterschied beider Arten des Heiligen bei den verschiedenen Völkern zu untersuchen. Er unternimmt den Nachweis, dass bei den Juden das ethisch Heilige eine ungleich höhere Stufe erreicht habe als das rituell Heilige. Bei den Griechen sei es vornehmlich Plato gewesen, der das Heilige mit Nachdruck auf das Sittliche bezog, damit den Begriff des Heiligen veredelt und den des Sittlichen zu höherer Würde geführt habe[1]. Nicht alles rituell Heilige darf als wahrhaft religiös bezeichnet werden, noch auch ist alles Religiöse an rituelle Formen geknüpft. „Die mit rituell heiligen Handlungen betrauten und beschäftigten Personen, ihre Geräte und ihre Vorkehrungen kann man nicht ohne weiteres religiöse nennen; auch den äusserlich, gedankenlos und gefühllos vollzogenen Opferdienst, die gewohnheitsmässig und ohne Gesinnung verrichteten Gebete wird man nur vermöge einer gewissen logischen Weitherzigkeit als religiös bezeichnen können. Dagegen

[1] Der Platoleser und Platolehrer findet hier einen hübschen Gesichtspunkt zur Erklärung des Euthyphro, vgl. auch Bonitz, Plat. Stud. 3. Aufl. S. 235.

alle Vertiefung des Geistes ins Unendliche, Begierde nach Erkenntnis des göttlichen Urwesens, Sehnsucht nach innigster Vereinigung mit ihm, kurz gesagt, vollkommene, wenn auch nur zeitliche Hingabe an Gott, das sind Akte der religiösen Heiligkeit." Aber am wichtigsten für ethische Erkenntnis ist das Verhältnis des ethisch Heiligen zum religiös Heiligen. Der Begriff des religiös Heiligen ist von dem des sittlich Heiligen durchaus abhängig; „das ethisch Heilige aber kann auch unabhängig von dem religiösen gedacht werden; es hat seinen Wert und seine Würde in sich selbst, auch ohne die Beziehung auf Gott, als den Gesetzgeber der Sittlichkeit; die sittliche Idee lebt und webt in ihr selbst, auch ohne die gleichzeitige Einsicht, dass sie in Gott realisiert ist." Schliesslich ergiebt sich für die Anschauungen des Judentums über den Bereich des Heiligen: „Das rituelle Heilige, — das schlechterdings nur als Symbol der Erhebung und Läuterung seine Bedeutung hat und haben kann — erlangt seine Vollkommenheit nur dann, wenn von dem äusseren Vorgang zum inneren Ergebniss, von der That zum Gedanken, von der Handlung zur Gesinnung fortgeschritten, wenn, mit einem Worte, das Rituale zum Religiösen wird; alles Religiöse aber, also alle Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, alle Erhebung durch und alle Hingebung an Gott, hat zum innersten Kern und Grund das Ethische; denn alles Licht der Erkenntnis, alle Energie des Gemüthes, aller Aufschwung der Gefühle, welche uns dazu führen das Göttliche zu ergreifen und zu begreifen, können nur an die sittlichen Ideen des göttlichen Wesens sich wenden; hier allein, durch die Idee der Sittlichkeit einzig und allein kann das endliche Wesen, der Mensch ein Abbild Gottes, des Unendlichen werden; alle Vertiefung der Gefühle, alle Veredelung und Festigung des Willens, alle Läuterung, Erleuchtung und Erhöhung der Einsicht empfängt ihre Kraft und erreicht ihren Zweck nur durch die Idee der Sittlichkeit." Als dieser Zweck wurden die sittliche Heiligkeit oder die Heiligung des menschlichen Lebens bezeichnet. „Dieser ethische Begriff der Heiligung ist kein überschwänglicher und kein geheimnisvoller (mystischer), dennoch bezeichnet er ein Ideal, von welchem die Lebenserfahrung des Menschen noch unendlich weit entfernt ist." „Ueberhaupt kann der Mensch nicht heilig sein, sondern nur darnach trachten es zu werden." „Gott allein ist heilig."

„Versittlichung ist Gesetzlichkeit" überschreibt sich das

folgende Kapitel. L. giebt der Vermutung Raum, dass die schärfere Zuspitzung des Begriffs der Gesetzlichkeit ihren Grund in der Polemik gegen die paulinisch-christliche Anschauung hatte. Er findet den stärksten Gegensatz gegen die paulinische Lehre in dem Grundsatz des Issi ben Jehudah, welcher Gesetz und Heiligkeit gleichstellt. Dieser sagt: Wenn Gott Israel ein neues Gesetz giebt, so vermehrt er damit seine Heiligkeit. Naturgesetz und Sittengesetz. Das Wichtigste in der Lehre des Judentums über das Verhältnis des Sittlichen oder der Heiligung des Lebens überhaupt ist dieses: Das Sittliche besteht nicht in einer Verwerfung, einer Bekämpfung, Zerstörung oder Verwüstung der Natur. „Im Geiste des Judentums erscheint die Natur nirgends als das Unheilige." Sie ist nur noch nicht heilig. Auch die Schönheit gilt dem Judentum als göttliche Schöpfung. Es bildet sich die Anschauung, dass das ganze Gefüge der natürlichen Welt nur Material und Gelegenheit der sittlichen Weltordnung sei; wenn man sich auch bewusst ist, dass nur ein sehr geringer Teil der natürlichen Weltordnung in den unmittelbaren Dienst der sittlichen tritt. Doch nicht mit flüchtigen Wallungen und nicht mit leichtgefügten Gedanken wird die Pein der Welt überwunden. Siegreich aber erscheint immer wieder und zwar von unzähligen Stellen in der talmudischen Litteratur der Gedanke von dem unvergleichlichen ethischen Werte und Erfolge des Leidens, der Gedanke, welcher einen wirklichen Pessimismus auch in traurigster Zeit nicht aufkommen liess. Gerade unter den Autoren des Talmuds waren die Märtyrer zahlreich, aber eben in der Erscheinung der Märtyrer „feiert die Menschheit ihre höchsten ethischen Triumphe: unbedingte Schätzung des Idealen über alle Güter des Lebens und über das Leben selbst, unbedingte Treue, bis zum Letzten ausharrende Folgsamkeit, erhabenes Dulden, und zugleich folgenreiches Wirken auf Mit- und Nachwelt, das ist der ethische Gehalt des Märtyrertums".

„Einer der grössten, wie auch einer der freilich am weitesten verbreiteten Fehler religiöser und ethischer Systeme der Kulturvölker besteht darin, dass der Gegensatz gegen das Sittliche, gegen das Gute, überhaupt gegen die Idee — in der Sinnlichkeit des Menschen gesucht und gefunden wird. Allerdings ist bei den ethisch-negativen Erscheinungen des Lebens das Sinnliche das zunächst in die Augen Fallende. Aber keineswegs ist das, was Gegenstand der sittlichen Läuterung und Wandelung

sein sollte, blos das Sinnliche, das Sinnliche allein, oder das Sinnliche als solches, weil es sinnlich ist. Die schlimmeren Feinde der Idee und jeder wahren sittlichen Erhebung sind zwar natürliche, aber nicht sinnliche Triebe, wie Neid, Missgunst, Ehrgeiz, Hochmut, Uebermut, Herrschsucht und Rachsucht etc., schliesslich Ichsucht oder Selbstsucht in allerlei Formen und Gestalten. Sind diese ethischen Fehler oft in Verbindung mit sinnlichen Trieben und Begierden, so darf man nicht vergessen, dass auch die edelsten, sittlichen Handlungen durch Verwendung und Verwertung des Sinnlichen, durch Hineinbildung und Hineinwirkung der Ideen in die Wirklichkeit zur Erscheinung kamen."

„Der historischen Psychologie würde es nicht schwer fallen, den Ursprung und die allmähliche Ausbildung dieses in einer gleichzeitigen Unter- und Ueberschätzung des Sinnlichen bestehenden Fehlers nachzuweisen" [1]. „Das Judentum ist von diesem psychologischen Irrtum verschont geblieben, wenn wir von einigen Autoren namentlich des Mittelalters, welche unter dem Einfluss fremder Gedankengänge standen, absehen." „In den „Sprüchen der Väter", die man nicht mit Unrecht als eine Art Kompendium der Ethik bezeichnet, wird kaum ein einziges Mal auf den Gegensatz von Körper und Geist hingewiesen." Asketische Richtungen konnten daher im Judentum nie eigentlich aufkommen. Es wird gewiss interessieren, dass L. es als jüdische Anschauung bezeichnet, dass ein zu geistigem Streben befähigter Mann etwas weit besseres zu thun hat, als seinen Leib zu kasteien; darauf ziele das beissende Wort: „ein junger Gelehrter, der fastend dasitzt, dessen Mahlzeit mag ein Hund fressen" (Thaanith 11b). Selbst bei den Asketen hat der dem Judentum fremde Gedanke der Verwerflichkeit der Materie überhaupt nur sehr selten und von aussen her sich eingedrängt. Gerade in der Beimischung idealer Elemente zum Materiellen offenbare der ethische Geist des Judentums seine Meisterschaft; „er hat damit auch den durch Verfolgung gepeinigten Juden vom Stachel des Neides erlöst; denn er hat ihm moralische Aequivalente für weltliche Freuden verschafft, so dass man diese

[1] Ausgehend von Bemerkungen englischer Psychologen wie Tylor und Spencer hat diese Aufgabe für die Griechen in Angriff genommen Rohde in seiner Psyche; auf breiterer Grundlage hat den Dualismus aus dem Animismus entwickelt und ausdrücklich als irrtümliche Weltauffassung hingestellt Avenarius in seinem letzten Werke „Der menschliche Weltbegriff, 1891".

leicht entbehren und sie selbst dem Peiniger neidlos gönnen mochte. Ein Freitagabend in einem frommen jüdischen Hause mit seinem Lichterglanz und Lichtersegen, seinem ob auch bescheidenen, doch immer auserwählten Mahle, das schon durch die Eigengestalt des Brotes sich auszeichnet, mit seinem Rezitativ des „Preis des Biederweibes" (Spr. Sal 31), seiner segnenden Handauflegung auf das Haupt der Kinder, mit seiner energischen, mut- und hoffnungsfrohen Beschwichtigung aller Sorgen, mit seiner durch freie Musse gewährten Erhebung der Seele, welche durch heiter-frohe Tischgesänge genährt wird; — und dann der Sabbathtag „halb Gott und halb den Menschen" gehörig, aber auch der menschliche Teil zugleich geistig befriedigt, — — diese ganze Sabbathfeier; sie zeigt ein solches Gleichgewicht des Geistigen und Leiblichen, oder besser ein solches Uebergewicht des Geistigen im Leiblichen selbst, dass sie (von der unmittelbaren ethischen Bedeutung und sogar von allen bestimmten ethischen Aufgaben abgesehen) für die sittliche Erziehung, für die ethische Temperierung der Menschen höchst charakteristisch ist."

Auch das letzte Kapitel „Heiligung als Vereinigung" bietet eine Fülle trefflicher Gedanken und guter Beobachtungen, die im folgenden Bande noch weitere Ausführung erhalten sollen. Zeitgemäss dürften besonders auch die Betrachtungen über die verderblichen Folgen des Krieges sein, über die man sich so gerne hinwegtäusche gerade um des ethischen Gehaltes willen, der auch dem Krieg innewohnt. „Vom Standpunkt des Einen Volkes gesehen, steht der Krieg sehr hoch, vom Standpunkt der Völkervielheit oder der Menschheit steht er sehr tief, ist er der Abgrund aller auf das erkannte, höchste Ziel gerichteten ethischen Kultur; dort ein edles Gefolge des Krieges: Tapferkeit, Einheit, Hingebung und Aufopferung, — hier Massenmord, Dauerhass und das ganze Otterngezücht des rohesten Wettkampfes, des Neides, der Rachsucht, welches das sonst unschuldige Volksgemüt vergiftet, weil es Uebelthat als Tugend, Zerstörung und Vernichtung als Segen preist! — — — „Wehe, die das Böse gut, und das Gute böse nennen."

Wir nehmen hier Abschied von dem Werke, das wir am besten zu charakterisieren glaubten, wenn wir den Autor selbst sprechen liessen. Es verfolgt keine apologetische Tendenz, schon aus einem Grunde, der so bitter wie wahr ist, und es will auch nicht das Judentum auf Kosten anderer Bekenntnisse erheben.

Für die religiöse Idee zumal muss gelten, was L. Ende der siebziger Jahre im Hinblick gerade auch auf diese ausgesprochen in seinem Vortrag „Was heisst national?“ (wieder abgedruckt in der Sammlung „Treu und Frei“, Leipzig 1887). Nach einer engherzigen und kleinlichen Ansicht soll „die ganze grosse Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens und Schaffens nicht um ihrer selbst willen wertvoll sein, sondern nur um der leidigen Zuspitzung willen. Hier liegt die tiefste Wurzel aller Intoleranz. Deshalb ist dem Katholiken der Protestantismus nur Abfall, Ketzerei; dem Protestanten der Katholizismus nur Vorbereitung. Hat nicht der Protestantismus auch unzählige Sekten erzeugt? und immer derselbe Gegensatz: hüben schreit man Abfall, Ketzerei, Verfall; drüben zurückgebliebene, unvollkommene Vorbereitung. — Dasselbe ist der Gegensatz in Bezug auf die Kultur überhaupt; es galt als Ideal, dass alle Welt eines Volkes Kultur aufnehmen soll, alle sollen römisch, alle französisch werden. Die wahre Kultur aber liegt in der Mannigfaltigkeit . . .

Zürich. Prof. Guggenheim.

H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899. XII u. 234 S. gr. 8°. M. 5.—.

Der Redaktion dieser Zeitschrift habe ich den wiederholt ausgesprochenen Wunsch, dass ich das Buch von Weinel zur Anzeige bringen möchte, nicht abschlagen wollen, obwohl ich dazu einen guten Grund gehabt hätte. Da das Buch mir gewidmet ist, so würde es mir nicht anstehen, als sein Lobredner aufzutreten, während doch seine Vorzüge mich dazu zwingen könnten. Es ist mir daher sehr willkommen, dass Harnack in seiner Anzeige (Theol. Litteraturztg. 1899, No. 18, Sp. 513—515) mich dieser misslichen Aufgabe überhoben hat. Ich setze die Charakteristik, mit der Harnack seine Besprechung geschlossen hat, an den Anfang der meinigen und werde mich auf die Erörterung der allgemeinen Fragen, die durch Weinel's Darstellung angeregt sind, zu beschränken suchen: „Gründliche Gelehrsamkeit, ein scharfer Blick für das Lebendige und wirkliche Originalität in der Betrachtung ohne Extravaganzen und Ostentation zeichnen den jungen Gelehrten aus. Er hat sich mit dieser seiner theologischen Erstlingsarbeit einen festen Platz in der Wissenschaft er-

obert, und wir können nur wünschen, dass seine Nachfolger, welche „den Geist und die Geister" der folgenden 17 Jahrhunderte zu prüfen nicht ermangeln werden, auf seinen Spuren wandeln mögen."

Das uns vorliegende Buch bietet die erste Hälfte einer umfassenden Arbeit, die von „Geist und Geistern im nachapostolischen Zeitalter" handeln will. Wir erhalten nur die beiden ersten Abschnitte: „Die Bedeutung der Geistwirkungen für das religiöse Leben der Christenheit" und „Darstellung und Beschreibung der Wirkungen des Geistes und der Geister". Es stehen noch aus „Die Geschichte der Geistträger" und „Die Lehre vom Geist". Die Ausführungen des ersten Abschnittes sollen „einen lebendigen Eindruck von der eigentümlichen Bestimmtheit des (ur)christlichen Bewusstseins erwecken, das sich in heilsgewisser Freude als Gast in dieser, als Bürger in der Himmelswelt fühlt, weil es die Kräfte, die Erstlinge des kommenden Aeons geschmeckt hat". Es galt dabei eine möglichst eindringliche Schilderung „von dem düsteren Untergrund der altchristlichen Frömmigkeit" zu geben, „von dem Erleben des bösen machtvollen Geisterreiches und von dem geheimnisvollen Grauen, mit dem dies Erlebnis erfahren wird, zugleich aber auch von seiner kraftvollen Ueberwindung durch den heiligen Geist". „Unsere Diesseits- und Jenseitsvorstellung", meint der Verf., „lässt uns nur schwach nachfühlen, was jenes mächtige Ineinandergreifen des sichtbaren und des unsichtbaren Weltreichs und des Himmelreichs und ihr Kampf gegeneinander, von allen erlebt, für das Gefühlsleben der ältesten Christenheit bedeutet hat". Wie es Weinel gelungen ist, uns diese Erlebnisse greifbar vorzuführen, das mag man im Buche selber nachlesen. Auch auf Einzelheiten des eigentlichen Hauptteiles (d. h. des zweiten Abschnittes) einzugehen ist nicht meine Absicht, ich begnüge mich mit Angabe der hier behandelten ungemein reizvollen und für die Religionsgeschichte bedeutsamen Themata: 1. das geistgewirkte Sprechen; 2. die geistgewirkte Schriftstellerei; 3. Heilungen und Wunder; 4. die übrigen geistgewirkten Vorgänge auf dem Gebiete des Willenslebens (Krampfzustände, unwillkürliche Bewegungen; vermeintliches Handeln in der Ekstase, nichtpneumatisches Handeln auf Befehl des Geistes; symbolische Handlungen der Propheten; heroisches sittliches Handeln; der sittlich gute und der sittlich böse Wille als geistgewirkt); 5. das geistgewirkte Hören, Sehen, Vernehmen und Erkennen; 6. die

Wirkungen des Geistes auf dem Gebiet der anderen Sinne (Geschmack, Geruch, Tastsinn); 7. die Wirkungen des Geistes im Gebiete des Gefühlslebens; 8. Veranlassung zur Entstehung und Mittel zur Erzeugung pneumatischer Zustände (Taufe, Salbung, Handauflegung, Berührung, unabsichtliche geistige Uebertragung, Suggestion, Autosuggestion, Gebet, Askese, Erregungszustände des körperlichen oder des Gemüts-Lebens). Eine derartige Zusammenstellung und — vor allem — Beschreibung der Geistwirkungen existiert noch nicht. Auch ist im einzelnen viel Neues zutreffend beobachtet worden. Sowohl die Bemerkungen über die Glossolalie wie über die symbolischen Handlungen der Propheten (beachte die Exegese von Didache 11) wie über das geistgewirkte Vernehmen besonderer Seelenzustände (ἐλέγχειν!), über Hyperästhesie, Anästhesie (Hexenschlaf) und vieles andere sind fein und wertvoll.

Zwischen die beiden Hauptteile der Darstellung sind „Richtlinien der weiteren Untersuchung" eingefügt, die das enthalten, was man gemeinhin in einer Einleitung sucht, die aber der Verf. dem ersten Abschnitt nachgestellt hat, weil er die hier versuchte Schilderung durch sich selbst wirken lassen und den Leser nicht von vorne herein mit methodologischen Fragen beschweren wollte. Diese „Richtlinien" sind für das Verständnis des zweiten und der noch ausstehenden Teile der Untersuchung von grundlegender Bedeutung. WEINEL geht davon aus, dass es sich, wenn die Urkirche von Geist und Geistern redet, stets um Anschauung auf Grund wirklicher und häufig gemachter Erfahrungen handele. Eine Untersuchung über den heiligen Geist dürfe also nicht von der Lehre oder den Lehren über den Geist ausgehen (wie es in der sog. neutestamentlichen Theologie und in der Dogmengeschichte zu geschehen pflegt), sondern müsse die Erlebnisse zum Ausgangspunkt nehmen, auf Grund deren sich die Lehre erhoben hat oder an die sie anknüpft. Indem er hieraus die Notwendigkeit folgert, zunächst die in der nachapostolischen Zeit vorhandenen Geisteswirkungen zusammenzustellen und zu beschreiben (s. zweiter Abschnitt), ist er sich bewusst, die Frage nicht umgehen zu dürfen, welche von den berichteten wunderhaften Vorgängen auf Thatsachen (d. h. auf wirklicher Erfahrung des Subjektes) ruhen und welche legendarischen Ursprungs sind. Bei der Beantwortung dieser für den Historiker sehr wichtigen, aber vielfach vernachlässigten Frage hat man auf alle apriorischen Gründe für oder gegen die „Mög-

lichkeit von Wundern“ zu verzichten. Darin sieht der Verf. bei der gegenwärtigen Lage der Naturwissenschaft, der Psychologie und der Metaphysik nicht einen Nachteil, sondern einen Vorzug der historischen Betrachtung. „Ist sie auch nicht abschliessend, so trägt sie doch gewisse Massstäbe in sich selbst, die vor allem zur grössten Vorsicht im Urteil anleiten. Einmal giebt es gewisse Kriterien, an denen man Legende von Geschichte unterscheiden kann. Dann aber stehen dem Historiker die Analogien durchaus glaubwürdiger Berichte aus anderen Zeiten zu Gebote. Solche Parallelen sind . . . kein schmückendes Beiwerk, sondern fast das einzige Mittel, das gegenwärtig dem Historiker gegeben ist, festzustellen, was geschehen sein kann. Freilich beweisen sie nur die Möglichkeit von Vorgängen, welche die moderne Theologie eine Zeit lang alle in das Gebiet der Fabel gewiesen hat. Es giebt dann meist noch litterar- oder dogmengeschichtliche Gründe, welche im einzelnen Fall eine solche Möglichkeit in eine Unmöglichkeit oder in eine Gewissheit verwandeln können.“ Weinel ist mit der Heranziehung deutlicher, ausführlicher und womöglich von den Inspirierten selbst dargestellter Analogien aus alter und besonders auch aus neuerer Zeit nicht sparsam gewesen. Dazu ist er berechtigt, weil die pneumatischen Erscheinungen als Vorgänge, die sich auf dem Gebiete des menschlichen seelischen und leiblichen Lebens abspielen, keine Geschichte haben, wie jeder weiss, der sich mit der „Geschichte“ der Mystik näher beschäftigt hat. Wo die pneumatischen Vorgänge auf demselben seelisch-leiblichen Gebiet auftreten, sind sie in allen Jahrhunderten wesentlich gleichartig. „Der mittelalterliche mönchische Mystiker, der Quäker im protestantischen England, der hugenottische Inspirierte, der Wunderarzt des 19. Jahrhunderts erlebt und thut ganz dasselbe wie der Pneumatiker der werdenden Kirche“ [1].

[1] Ich möchte die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, die Geschichtschreiber der Mystik und der Geistwirkungen auf die Quellen zu verweisen, die neuerdings immer reichlicher aus der syrischen Litteratur zufliessen. Die Geschichte insbesondere der monophysitischen Bewegungen in der zweiten Hälfte des 5. und der ersten des 6. Jahrh. ist unter diesem Gesichtspunkt von grosser Bedeutung. Was die palästinensischen, die syrischen, die ägyptischen Mönche alles gesehen, gehört, erfahren haben, ist höchst interessant und analogisch wertvoll. Man vgl. die Uebersetzung der „Plerophorien“, die F. Nau in der Revue de l'Orient Chrétien 3, Paris 1898, S. 232—259, 337—392 veröffentlicht hat; die Biographie Petrus

Für das Verständnis der pneumatischen Erscheinungen selbst hat man nach WEINEL weiter im Auge zu behalten, dass Dämonenwirkungen und Geisteswirkungen analoge Vorgänge sind und deshalb nicht getrennt, sondern nur zusammen behandelt werden dürfen. „Nicht etwa bloss nach christlicher Vorstellung, sondern nach der allgemeinen Weltanschauung der Zeit giebt es eine Reihe von Vorgängen auf dem Gebiete des menschlichen Seelenlebens und durch seine Vermittlung auf dem Gebiete des körperlichen Lebens und der äusseren Natur, die nicht aus den Wirkungen menschlicher Subjekte erklärt, sondern von der Einwirkung einer hinter der Menschheit stehenden Geisterwelt abgeleitet werden. Die Kriterien, nach welchen entschieden wird, ob ein Vorgang aus den Kräften des menschlichen Subjekts oder „pneumatisch" zu erklären ist, sind nicht Eigentum einer religiösen Gemeinschaft, sondern werden von der gesamten Kulturepoche geteilt . . . Erblickt ein Christ in einer Vision einen Engel oder einen Dämon, Christus oder den Teufel, hat ein Christ oder ein Heide oder ein Gnostiker eine Vision, so ist nicht, wie für manche moderne Theologen, bei einem Juden Selbsttäuschung, was bei einem Christen wahres Erlebnis ist, sondern in jedem der angedeuteten Fälle sind für jene Zeit übermenschliche, unsichtbare Geistwesen in die Erscheinung getreten. Und das Erlebnis kann sich jedesmal in der gleichen Form abspielen." Dabei kann ein und derselbe Vorgang bald als Wirkung des guten, bald als Wirkung des bösen Geistes beurteilt werden, je nach dem dogmatischen Standpunkt. Nach christlicher Ueberzeugung giebt es keine neutrale Geisteswirkungen, sie kennt nur gute oder böse Geister. Für den Christen handelt es sich also bei jedem pneumatischen Vorgang noch darum, „zu prüfen und zu entscheiden (δοκιμάζειν, διακρίνειν), ob hier die Dämonen oder der heilige Geist und die Engel wirksam werden". Auch das ist nach ganz bestimmten Kriterien geschehen, und die Frage nach den Kriterien der Geistwirkungen ist, als Gnostizismus und Montanismus mit ihren pneumatischen Erscheinungen

---

des Iberers (herausgegeben und übersetzt von R. RAABE, Leipzig 1895); die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (herausgegeben und übersetzt von K. AHRENS und G. KRÜGER, Leipzig 1899); die Biographie des Severus von Antiochien, von der NAU a. a. O. eine französische Uebersetzung zu veröffentlichen im Begriff ist, u. a.

auftraten, brennend, ja schliesslich die Lebensfrage der Kirche geworden, auf die man die ganze Entwicklung des Urchristentums zum Katholizismus zurückführen kann. Diese letzten Gesichtspunkte näher auszuführen, ist dem dritten Abschnitt des WEINEL'schen Buches vorbehalten, der die Geschichte der „Geistträger" und ihres Kampfes gegen einander, der mit ihrer Verdrängung durch das (bischöfliche) Amt endigt, behandeln soll. Der letzte Abschnitt, die Darstellung der Lehre, wird von den Theorien über die Geistwirkungen selbst, von der Lehre über die Inspiration, über ihr Zustandekommen, über inspirierende Geister und den Geist ausgehen. „Sie hat dann überzugehen zu der Lehre vom Verhältnis des Geistes zu der Kirche. Sie behandelt die Frage nach dem Wesen des Geistes, nach seinem Verhältnis zu Christus und Gott, zu den Engeln; die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Stoff im metaphysischen und ethischen Sinne u. a. m."

Diese Betrachtungen und ihre Ausführung werden nicht ohne Widerspruch bleiben. Ich nehme einen Einwand vorweg, der dem Theologen nahe liegen möchte, vor dem wissenschaftlichen Forum indessen schwerlich besonderen Widerhall finden wird. Man könnte der von WEINEL geübten Betrachtungsweise vorwerfen, dass sie den „heiligen" Geist von den anderen Geisteswirkungen nicht differenziere[1], infolge dessen ihn aber nicht zu würdigen wisse; man könnte die Betrachtungsweise „naturalistisch" nennen wollen. Die Zerlegung und Beurteilung der geistgewirkten Erscheinungen im zweiten Teil, insbesondere ihre Vergleichung mit gleichartigen Erscheinungen aus „profanen" Gebieten, wird für den der Methode, zumal auf dem

[1] HARNACK (a. a. O. S. 514) schreibt richtig: „Mit Recht fasst der Verf. die Wirkungen des heiligen Geistes und die der Geister (der Engel wie der Dämonen) zusammen, ohne sie zu vereinerleien." Er fügt aber hinzu: „Ob die Quellen nicht eine bestimmtere Unterscheidung zulassen, wird man fragen dürfen: jedenfalls hat nicht nur Paulus, sondern auch die Mehrzahl der alten christlichen Lehrer scharf unterscheiden wollen, was der heilige Geist und was die Geister wirken." Die Frage an sich ist natürlich berechtigt, nicht aber ihre Begründung durch die letzte Hälfte des Satzes. Die Kriterien, die die Kirche allmählich herausgebildet hat, um gute und böse Geistwirkungen zu sondern, sind zum Teil dogmatischer Art, und sie auf die Dinge selbst übertragen wollen, würde wieder einen Rückfall in die dogmatistische Betrachtungsweise bedeuten. Von diesen Kriterien wird in WEINEL's drittem Abschnitt ausreichend gehandelt werden.

Gebiet der „neutestamentlichen" Entwicklung, Ungewohnten einen „ketzerischen" Anstrich haben[1]. Ich gehöre nicht zu denen, auf die ein solcher Vorwurf überhaupt Eindruck zu machen imstande wäre, und die grosse Mehrzahl der Leser dieser Zeitschrift gewiss ebensowenig. Die Erscheinungen der christlichen Religionsgeschichte, weil sie christlich und weil wir Christen sind, an anderen Massstäben zu messen als die Erscheinungen in anderen Religionen, würde durchaus unwissenschaftlich sein. Zum Ueberfluss kann sich jeder Leser, der das Weinel'sche Buch im Zusammenhang auf sich wirken lässt, leicht davon überzeugen, dass dem Verf. eine „naturalistische" Betrachtung in dem unwissenschaftlichen Sinne, den man mit dem Worte auch verbinden kann, gänzlich fern liegt. Alle seine Ausführungen sind von feinem, echtem und tiefgegründetem Verständnis für Wesen und Wirkungen der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere getragen.

Schwerer wiegt ein anderes. Weinel spricht gleich im Vorwort die Ansicht aus, dass die Nachempfindung und Darstellung des religiösen und sittlichen Lebens in seiner Ursprünglichkeit[2] die erste Aufgabe des theologischen Geschichtsschreibers sei. „Das alte Christentum werden wir erst dann in seiner Eigenart, Kraft und Fülle ganz erkennen, wenn wir aus unseren Quellen das herausschälen, worin sich das religiöse Erlebnis selbst darstellt oder worin es seine unmittelbarste Ausprägung erhalten hat"[3]. Er glaubt zu wissen, dass die Neutestamentler, wie die Kirchen- und Dogmenhistoriker, nicht zum wenigsten durch die übliche Disziplineneinteilung verleitet, diese Aufgabe gar nicht oder noch zu wenig ins Auge gefasst haben. Durch die gewohnten Fragen: was hat man gemeint und gelehrt, was hat sich in kirchlichen Institutionen verfestigt, und was hat sich in Büchern niedergeschlagen, komme man in Gefahr, die Aufmerksamkeit überwiegend auf die Formen des Lebens abzulenken und ungebührliches Gewicht auf sie zu legen. Worin Weinel das religiöse Erlebnis, worin er — und darauf kommt es in unserem Zusammenhange fast noch mehr an — seine unmittelbarste Ausprägung sieht, das hat er in seinem Buche dargelegt, und unser

[1] Hierhin wird der Eine oder Andere auch die häufige Heranziehung der Resultate der modernen Nerven- und Suggestionspsychologie rechnen. Die Meisten werden darin nur einen Vorzug sehen.

[2] Von mir gesperrt. [3] Von mir gesperrt.

Referat hat es hoffentlich deutlich erkennen lassen. Es wird sich nun ein Streit darüber erheben, ob es richtig ist, auf „die stürmischen religiösen Erlebnisse und auf die Urformen religiöser Objektivierung", wie HARNACK sich a. a. O. ausdrückt, ein ausschlaggebendes Gewicht zu legen, ob man nicht vielmehr, um die Religion zu erkennen, in erster Linie nach der Glaubenserkenntnis und der Lebensgestaltung, dem also, was man mit Paulus als die λογικὴ λατρεία und ihre Formen bezeichnen kann, zu fragen hat. HARNACK zieht für diese Position unseren Verf. selbst als Zeugen heran, der im Vorwort schreibt: „Man wird erkennen, dass ich den Geist nicht ‚dämpfen' will, sondern mit Ehrfurcht zu der weltüberwindenden Kraft aufblicke, die sich in den geistgewirkten Erlebnissen kund thut, dass mir aber doch nur ein von dieser Kraft getragener ‚vernünftiger Gottesdienst' dem christlichen Glauben an den Vater im Himmel zu entsprechen scheint." Man sieht, dass es sich in diesen Worten um ein persönliches Bekenntnis handelt, das man als solches achten muss, das aber doch nur subjektiven Wert hat — es steht ja auch im Vorwort — und keineswegs beansprucht, als Leitmotiv der geschichtlichen Betrachtung zu dienen. Diese wird nur bei den alten Christen selber anzufragen haben, ob nicht gerade in den „stürmischen religiösen Erlebnissen" der Herzschlag ihrer Frömmigkeit pulsierte, und ihre Antwort kann zwar, nicht aber muss sie mit unseren Begriffen von geläuterter Frömmigkeit übereinstimmen. Uebrigens ist dieser Streit erst zu schlichten, wenn der neue Weg erst einmal gründlich eingefahren sein wird, und jedenfalls wird man HARNACK Recht geben, dass es grösster Vorsicht bedarf, damit mit der neuen Methode nicht mehr geschadet als genützt werde. Dass „die eigentümliche Kraft und Art der christlichen Religion" aus dem Komplex all der mannigfachen Erscheinungen, die WEINEL Revue passieren lässt, auch erst wieder ermittelt werden muss (HARNACK S. 515), ist gewiss richtig. Mir fällt dabei immer ein, was GOTTFRIED KELLER im Eingang zur „Ursula" über das Verhältnis der Züricher Wiedertäufer zur Reformation bemerkt: „Wenn die Religionen sich wenden, so ist es, wie wenn die Berge sich aufthun; zwischen den grossen Zauberschlangen, Golddrachen und Krystallgeistern des menschlichen Gemütes, die ans Licht steigen, fahren alle hässlichen Tazzelwürmer und das Heer der Ratten und Mäuse hervor." Man darf nur nicht in den Wiedertäufern

lauter Tazzelwürmer, dafür aber, um zu unserem Thema zurückzukehren, auch in den Urchristen, die doch mit jenen manche Aehnlichkeit haben, nicht lauter Krystallgeister sehen wollen.

Vielleicht wird mancher Leser, zumal wenn sein Arbeitsgebiet die ausserchristliche Religionsgeschichte ist, bei diesen Betrachtungen etwas ungeduldig geworden sein und ihm die Frage auf den Lippen schweben, warum denn diese scheinbar selbstverständlichen Dinge noch einer so ausführlichen Erörterung bedürfen. Dem gegenüber kann eben nur gesagt werden, dass die wissenschaftliche Betrachtung der christlichen Religionsgeschichte aus nahe liegenden Gründen immer noch an der Verquickung mit den Frömmigkeitsbedürfnissen des urteilenden Subjektes krankt. Der Versuch von Weinel, die pneumatischen Erscheinungen der nachapostolischen Zeit lediglich an dem religionsgeschichtlichen Massstabe zu messen, ist deshalb von einschneidender Bedeutung. Freilich ist Weinel nicht ohne Vorgänger. Schon im Vorwort, zu wiederholten Malen auch in der Arbeit selbst, weist er darauf hin, dass es das bleibende Verdienst von H. Gunkel ist, in seiner Schrift über „die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus“ (Göttingen 1888)[1] den richtigen Weg zur Darstellung der Pneumatologie der ältesten Christenheit zuerst erkannt und bei der Behandlung einer Einzelfrage mit Entschiedenheit eingeschlagen zu haben. Wie schon der Titel seiner Schrift zeigt, knüpft Weinel an Gunkel mit Bewusstsein an. Man würde aber seine Leistung zu gering einschätzen, wollte man in ihr lediglich eine Fortsetzung der Gunkelschen Arbeit sehen. Es handelt sich in ihr nicht nur um Anwendung der von Gunkel zuerst geübten Betrachtungsweise, sondern um eine wesentliche Erweiterung der Fragestellung, sofern Gunkel eigentlich nur die Frage beantwortet: an welchen Symptomen hat man im Urchristentum festgestellt, dass eine Erscheinung Wirkung des heiligen Geistes sei. Dazu hat Weinel die ganze psychologische Art der Beschreibung nebst Auffindung des psychologischen Schemas, von der erstmaligen Beschreibung so vieler bisher ganz unbeachteter Geisteswirkungen abgesehen, selbständig verarbeitet. Und hierin nicht zum wenigsten liegt der grosse wissenschaftliche Wert seiner Untersuchungen.

[1] Eine zweite — sachlich unveränderte — Auflage des seit längerer Zeit im Buchhandel vergriffenen Buches ist im Druck.

Zum Schlusse möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers, die ich lange genug in Anspruch genommen habe, noch auf einen nicht unwichtigen, mir persönlich am Herzen liegenden Punkt richten. Für WEINEL's Arbeit ist im Rahmen unserer jetzigen theologischen Disziplinen nicht ohne weiteres Platz zu finden. Eine Arbeit zur Kirchen- und Dogmengeschichte ist sie nur sehr bedingungsweise, eine solche zum „Neuen Testament" nach jetzigem Verstande auch nicht. Sie ist vielmehr eine Arbeit zur Religionsgeschichte des Urchristentums. Ich sehe einen Vorzug, ja einen ganz bedeutenden Fortschritt darin, dass WEINEL mit dem „Dogma vom Neuen Testamente" gebrochen hat, das es für seinen Horizont überhaupt nicht mehr existiert. Innerhalb des Gebietes, das durch den Zaun der sog. neutestamentlichen Theologie eingeschlossen ist, wäre seine Arbeit gar nicht möglich gewesen. Dieser Zaun ist aber, wie gar nicht nachdrücklich genug immer von neuem betont werden kann, ebenso wie sein Genosse auf dem litterargeschichtlichen Gebiet, die sog. neutestamentliche Einleitung, eines der Haupthindernisse des Fortschrittes wissenschaftlicher Erkenntnis. Wer sich seinem Zwange fügt, wird, er mag wollen oder nicht, immer nur einen bestimmten Ausschnitt, nie den ganzen Kreis der Erscheinungen überschauen, die sein wissenschaftliches Auge durchdringen sollte. Die neutestamentliche, d. h. die apostolische und nachapostolische Zeit, kann nur der in ihren Lebensäusserungen völlig verstehen, dessen Interessen und Kenntnisse sich nicht auf die neutestamentlichen Dokumente beschränken, wie das bei den meisten neutestamentlichen Forschern zumal der älteren Generation der Fall ist. Diese Zeit ist ein grosses zusammenhängendes Ganze, das man nur zu grossem Schaden der wissenschaftlichen Arbeit kirchlichen Bedürfnissen zu Liebe zerschlagen hat. Der junge Verf. unseres Buches hat sich inzwischen für Neues Testament habilitiert. Daran hat er Recht gethan, denn seine wissenschaftlichen Interessen sind der Erforschung des Urchristentums zugewandt. Ich bin aber auch der Meinung, dass eine derartige Bearbeitung der Probleme des Urchristentums der Erforschung der Gedankenwelt des Neuen Testaments mehr Nutzen und uns der Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit näher bringen wird als Dutzende von Abhandlungen über den „Lehrbegriff" des Jakobusbriefes und ähnliche Themata.

Giessen. G. Krüger.

BINDING SECT. MAR 1 0 1987

BL
4
A8
Bd.2

Archiv für Religions-
wissenschaft vereint mit
den Beiträgen zur Reli-
gionswissenschaftlichen
Gesellschaft in Stockholm

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY